

[illegible]

۱۲۷۱

بالله أستعين وعليه أتوكل

وهو حسبي

ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا لبيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت حقايق المشكلات تنحل بانامل الدلايل وظلم الشبهات تنجلي بانوار العقول **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين تخللت ثمار تحقيقات صفو التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه التعليقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته وانحرفت عن كثير من زوائده واذا جرت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فحملني الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا ذلك فاقتصرت بادي في ما سنح في الافهام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا على حسب ما صادف الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار لا يستبق الا راكب القصب او كراحل الفت ساقه بالساق فهو بمن فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدته بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية فاعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران



معنيين الاضافي والعلمي فتارة يرسم باعتبار العلمية وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منه الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وتارة يرسم باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الراجح المتبادر في اصطلاح الاصوليين ومنها الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى ههنا ارادة الدليل ليشمل ادلة الفقه اجمالا ولا يحتاج الى ادخال مباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية والشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد ان الكتاب متلاحم كاشف عن المدلول لا اثر مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يحسن في حله ان الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بديهة ان لكل من الميتة ولكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجية وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة نفس العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم بالاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويخرج به الضروريات ايضا فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها فلا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له الا ان يريد بالعلم الظن وهو لم يكن قطع بالحكم ويخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتاه

المفتى فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول يرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالى بعينه موجود للمجتهد
وهو ان كل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله في حقى وحق مقلدى فان قلت نعم ولكن المراد الادلة التفصيلية ايضا مثل
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما فالمراد هنا الملكة وليس منها الفعل قلت الفعل ايضا ادلة تفصيلية
فان كل واحد من فتاوى المفتى في كل واقعة دليل تفصيلى لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك
باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما
ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن
علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالى للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به
ووجوب امتثاله وكونه يعتمد عليه كما ان الدليل الاجمالى الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل به الاحتراز
عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من
ضروريات الدين فالدال على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على
ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطن له احد فيما اعلم
ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظنى الدلالة او السند
فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان
ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهرى بالنسبة اليه كالتيمم في زمان التقدم فاذا سمع المكلف
من الشارع تحصيل العلم به مع امره اليه بحكم الله النفس الامرى ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والحرج الذي يقطع به
من ثم ان الظن في طريق الحكم لا يضر وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب
كما توهم بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد لسوء استعماله
في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد خطأ
ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان
البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ
والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال
الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا
او ظنيا واما الملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة بمعنى مجازى للعلم بمعنى الادراك فتتصف
بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي بها

يقتدر

يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية
غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز
عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على احد الوجهين استعارة
للظن بمشابهة وجوب العمل كما كان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة وجوب العمل كما في الصورة السابقة
كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من
ذلك لعلاقة البيانية والسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو اردى الوجوه واما على ما اخترناه
من الوجه الاول فلا يلزم من ذلك ونختار ثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزى بان يحصل للعالم الاقتدار
على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن على الثاني فلا ينتقض الطرد بغير المجتهد في
الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بالحجية وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا
لانه من افراد الحد ودخل على الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فنقول لا
في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك يخرج عن العلم اذ ليس كذلك ويمكن
دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فبقى اما
موضوعه فهو ادلة الفقه وهى الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل
بالسنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية
باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه جزئى وما لا يمنع فهو كلى فان ساوى
صدقه في جميع افراده فمتواطى والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم صحيح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية
والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها
والمعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبى رابطى والة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة
ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهى تابعة لموارده وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبى وان
له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصول
والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف في ذلك سيما في الوضع فلا يرد انها
لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات
كثير منهم في تقسيماتهم المعانى والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب
قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلى فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ
والمعنى اما يتحدان بان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا فاللفظ مختص بالمعنى والمعنى مختص باللفظ والا فاذا تكثر

كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد
اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كالوضع
تعدد الواضعين او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك او بوضع غير المرتجل وربما جعل قسيما
لم يطلق الوان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل
فلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تعين وغير تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القول
لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول متاخري العربية خطوا المحققين القول
الآخر فلان المحققين في الوضع هو المعنى الكلي وقد وضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا
ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل بالاشتراك فيها
في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها
بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فيحصل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك
المعنى الحقيقي اولا او وضع لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد
الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتميز بعدم معرفة تاريخ التخصص وهذا الطريق في الاسماء
ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو باعتبار متعلقاتهما وتبعيتها كما في مطلق الحال
ولكون لهم عن واحد الجنس الموارد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك كالماضي والنقل
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية
معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل
قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة
تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له اولا مع الاستغناء عن القرينة تنقسم
الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يفهم منه بادرا منه المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر كما سيجيء
تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن
الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل الاصطلاح ولغيره اذا اراد معرفة حقايق الفاظ عرف
ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في

الطلاق

الطلاق بخلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر
ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ
خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع
له وعرف ان ذلك الفهم ~~[illegible]~~ من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل ~~[illegible]~~ اليه انتقالا اينا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا
يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم
مدخلية القرينة فيه امرا خفيا لتفاوت الافهام في التحليل وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن
ذلك يحصل الاشكال في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الافهام عند [illegible] الا
من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر
متمسكا بدليل آخر او استقراء غالب موارد الاستعمال وهذا الاحتمال الاشتباه والخلط اما لعدم
استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم
في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة خوضه في الاحتمالات وغلبة مزاولة التحقيق
من الاستدلالات مع ما يحصر من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر
بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس
عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع
الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالتفريع كما لما هو بالاصطلاح
وان كان من جهة اصطلاح الاصطلاح والمجاز لا بد من بذل الجهد في معرفة ان افهام المعنى انما هو من
جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما قد يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور
فلا يكون علامة للحقيقة والا لما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور معنون
في الاخبار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال ويغلبها ثم ان الاكثر غير المرجحين يفهم منه المعنى
القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة
عرفية كما ذكرنا سابقا ويحصل ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى
لاجل الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال
واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز التبادر الحاصل منه ليس
من علامة الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت

القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان
الحاصل بالاصطلاح اذ الملك ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك
من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز
فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا سبق على
لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه
كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام
العلم كما في ساير المسائل الاصولية والفقهية وغيرهما فاعتقاد كونه حقيقة مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر
مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب وينبه على
ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي
فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه
المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاولى
محصورة وفي الثاني غير محصورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الافهام الى القرينة فهو
ايضا في المعنى المحصور فيصير معنى مجازيا في المصطلح كالمسوقة لا وجه قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج
الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة
المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان افهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي
مثلا واما ثانيا فلان الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة يكتفي باتصافها لا كالمنصب قرينة على المعنى
الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثالثا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة
غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف وذلك من باب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك
المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا في الندب
مساويا للحقيقة من جهة التبادر وجعل مرادهم بقول صيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الاولى يجعل ان
يحمل كلامهم عليه وعرف شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وافهام ارادة الندب
من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فانكر [illegible] استعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر
ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يشك ان الامر ح يبتدر
تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية وكذلك
[illegible]

اختلفوا

اختلفوا في صحت تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة
رجحان جانب الوضع وقيل ~~بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع~~ وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح
جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل
العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند الاطلاق انما ينصرف الذهن الى احد
المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف والمجاز التبادر مع ملاحظة
الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل ولا تتوهم واستقم وبالتامل فيما
حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز **الثاني** صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا
او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
ونعني بها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم
للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة ولا اصل في الاستعمال الحقيقة
فالقيد غير محتاج اليه وان كان مراده صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزام الدور المضمر بواسطتين
فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية
الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض
وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور
في عدم صحة السلب فلان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر
لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم
صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم صحة معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد
كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد ثم لو قلنا ان قولنا
عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة
في الجملة والمشترك كما سنذكر وعلى هذا فلم يكتفوا [illegible] المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب
بعض الحقايق علامة المجاز في الجملة والمشترك وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ
ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي
وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان

هذا الجواب فيرد ويبقى الورود في المرقاة اذا حملنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة

بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع السلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله

وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات

لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان

سلب المعنى المجازي صحيح ايضا في محل ارادة الحقيقي فلا اختصاص لصحة السلب بالمجاز كما يقول ان المجازات قد

تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والغرض ايضا ارادة تعيين

مخصوص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما

ثالثا فاذكره في عدم صحة السلب الحقيقية فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل

في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب

معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما

يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كما عرفا ولا شك في انه يصح عرفا ان يقال البليد انه ليس

بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر او بانسان ونحو ذلك يوجب تغيير عبارة ولا يدفع الاشكال فان

معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء اكان المفهوم العرفي وهما

معينا او متعددا بالاشتراك فهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل

فيه ليس هو بعينه ما يفهم عرفا للتعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال

لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي

فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز

خير من الاشتراك فمن العلامة مع هذا الاصل والقاعدة تثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة

المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من

يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان **الاول**

ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه

علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك

المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى

النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى

مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كان حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب

العين

العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد هنا

كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا

وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة فلما نسمي البليد حمارا اذا اريد به سلب الحيوان الناهق

الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي ولذا احتمل

ان يكون الحمار موضوعا لنوع آخر من الحيوان القليل الادراك فيكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون

سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال

عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة يعني انه علامة لكون

ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان

يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث

عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون

اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم

عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز ولما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الورود

ولكن لا يناسب ذلك اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فلو لم يعتبر وافق المجاز ايضا كذلك وضبط

اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الورود والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة

الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا **الثاني** ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى

الحقيقي وعدمه بما احتمل فرده بتية لو اريد ان يعلم ان اللفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها او علم

وما حصل ان الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لانا لم نعلم

الماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك

في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من حقيقة الماء ام لا وكذلك الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا

فيعرف بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد

فيما اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز فنقول معنى الفاعل

لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضع

غيره عن شأنه ولذلك يقال اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فنسبة السؤال مجازا الى

غير ذي ارادة اطلاقها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان

الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى

خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار
المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع له باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل
كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع
جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم خلط
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى
لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بترخصهم ملاحظة نوع العلاقة في
الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل
ولا لتوقف اهل اللسان في مجازاتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل
ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم يشترط وقد ذهب
جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا والثاني ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن
المجازات منقولا عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلاة والصوم ونحوهما على ما ذهب اليه القاضي وثانيا
ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل خصوصه
عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي
الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا
نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم الوارد في ضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة
التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد
من اجزائه والثاني انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة
والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله
وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب
في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت
الرخصة فنقول ان المجاز على التحقيق هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة قوية اخصية توجب
الانتقال ولذلك اعتبر ولطف الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم
ارادته انتقل الى اللازم كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما
وكذلك لما الف المشبه ظاهره ان يكون ذلك المعنى يناسبه ظاهر للعامل فلذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة

حقيقة

حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي
فلا يسوغ حمل المطلق على المعنى الحقيقي بعد ثبوت التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل
فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو
غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا
ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المحاورات
المعتبرة هو المؤانسة والتلازم بين الشيئين والصحبة كالنجم والماء لا الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية
عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب يعني ملاحظتهما من السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية
من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات
وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة
الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمجرد علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة
بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة
وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في
افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فلا استقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من
الشايعة والسببية والمجاورة ونحوهما الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وثالثا
انا نقول ان ذلك منقوض بمثل ما اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد الشجاع فانه مطرد ومجاز
بتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان
لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجود معناهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه
الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه
الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول ظاهر في
ما نقول وهو تسلك المعنى الاول ولا كلية للاطراد والتحقيق ان يقال انه لا ريب في كون عدم الاطراد دليل المجاز انه
يقتصر فيه على حصول الرخصة فيه من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل
فيه الرخصة وهو يتبعه وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فعدم
ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار والمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك
اسئل الحجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقل عن بعضهم الا
ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البيعات ونحو ذلك

ومثل اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز
ايضا بالقسمة التي ثبت لنوع العلاقة غير مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون
اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر
لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى
او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او
التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى
رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وصحح اليه بعض المتأخرين
لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فقاعدة الظن انما
من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم الحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بالمجازية واما مع
التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيوقف عليه ويترتب على ذلك انه لو علم استعمال العبارات الحقيقة
والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع
كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم
بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم اللفظ استعمل في معنى واحد او في
معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس
الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا
لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون سبق القول الثالث على كون المجاز مستلزما
للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وجود المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا
والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى
حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو عين ذلك المعنى او غيره وذلك الجهل انما هو بسبب
جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف
من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي
الموضوع له اللفظ او يتوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعمال
ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان
الموضوع له كالحمل او الحصر لا الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان

يقول

يقول الراوي في ليلة القدر هذه الليلة فلانا او لو تعدد المستعمل فيه ح فيتفرع عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد
ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عموم المقالة ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى
او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وهذا
يتصور على وجهين احدهما ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان
نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقيا في الشرع
فاستعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع و
السجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هو الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى
ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا بمعنى انها موضوعة
بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او لا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من
الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر بعض انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة
بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا او كك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع وعلمنا الخمرية في عدم جواز حكم الحقيقة
على المشكوك فيه على المشهور واجراء على مذهب السيد بحكم الاستعمال والتوقف في اجراء حكم الحقيقة حتى يظهر المراد
منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر ثم رأينا قرينة الاجماع علمنا ان المسكر
الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيوجد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت
جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر
المشترك بينهما ومثل الفقاع والخمر المطلق المحكوم عليها بالوجوب بنزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من
العنب المسكر كذلك موضوع للفقاع فح ايضا يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها
بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد المعنى في قولهم ان اللفظ اذا استعمل في معنى او معان هذا او ان المراد بالمطلق هاهنا
دون الاول لانه يتم النظر الى الوجه الاول اذا الحق المستعمل فيه المعلوم مع امكان ارادة المعنى فهو خارج عن النزاع غير ان المجازية
غير مسلم لما عرفت ان له حقيقة ام لا وذلك لا يلائم القول بعموم الحقيقة فلما تحققت ظهر لك ان
لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز
خير من الاشتراك المطلق في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراده فهو القدر المشترك بينهما فاتقا عدم
اللفظ هذا الشرع المجاز عليه وهو في البيان قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ان يثبت حكم كل
حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه مطلقا صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كالو سلم كون صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لمجرد الاستعمال فيه فهم يقولون ان الاستعمال اعم على

الحقيقة وانه اعم الوضع السبب ومن قال بمقالته فاذا اطلق اللفظ من غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن
ترجيح المجازية بدليل الوقف لانهم يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون فيه [illegible] حق لا يختلط عليك الامر
ولا باس ان نشير الى بعض الخلافات فيما وقع من صاحب المدارك قال في شرح [illegible] واعلم ان النصوص انما
تضمنت ترجيح الجمع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في
كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير
ذلك ايضا قال في موضع اوجب ترجيح الجمع الفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار [illegible] بعدم صحة الجمع بين [illegible]
فان الاطلاق اعم وتعارض المجاز خير من الاشتراك [illegible] فيما استفتاه واما [illegible] الاشتراك [illegible]
الاخبار فليس الكون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك بل [illegible] الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي
اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقتضى الترجيح [illegible]
في مثل ذلك وجوه ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التقريب
في الاحكام الشايعة وهو الاظهر لا الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عليهم السلام الطواف بالبيت صلوة **قانون** قد ذكرنا
ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع
اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى
يكون مجازا [illegible] وجود [illegible] واراده [illegible] الامر من اللفظ [illegible] حالية او مقالية [illegible] وان احتمل
[illegible] الامور ولم يكن قرينة عليها [illegible] ريب انه يجب الحمل على الموضوع له [illegible] ولو كان الاحتمال والتردد
[illegible] الاصل الموضوع له [illegible] المتجردة [illegible] بسبب [illegible] هناك [illegible]
يعبر عنه الاصوليون بتعارض الاحوال [illegible] بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار
والمجاز وبعض اخر التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز [illegible]
من اقسام المجاز [illegible] وذكروا الكل [illegible] ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته [illegible]
في العبارة وكونه ابلغ [illegible] المشترك [illegible] الاشتراك ارجح من المجاز من حيث [illegible]
[illegible] عدم القرينة [illegible] بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد [illegible] وان المجاز ارجح من [illegible]
[illegible] بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع [illegible] على الغالب ونسخ الوضع
[illegible] والاشتراك [illegible] والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر
من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار [illegible]
المضمر وتعيينه في المشترك [illegible] الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من

المجاز

المجاز فهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز [illegible]
الى قرينة [illegible] والاول [illegible] والمجاز [illegible] اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا [illegible] التخصيص
ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز [illegible] مع عدم الوقوف على قرينة
التخصيص [illegible] وقرينة [illegible] على الحقيقة [illegible] والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز [illegible]
الاضمار [illegible] الوجوه التي ذكروها [illegible] كثير منها نظر واكثرها معارض [illegible] هذا
المختصر [illegible] في الترجيح بهذه الوجوه [illegible] صاحب [illegible] فلا بد من حمل كلام
على ما هو اكمل واحسن [illegible] ما هو اخص والنقص [illegible] لا في حال الضرورة وحال الضرورة
نادرة [illegible] والظن يلحق الشي بالاعم الاغلب [illegible] ان غالب المتكلمين في غالب كلامهم [illegible] فلك
فان قيل [illegible] ذلك [illegible] الاصولي [illegible] كلام الشارع وهو حكيم [illegible] الحكمة لا تقتضي
ذكر الاتم والاحسن [illegible] بما يقتضي [illegible] ثم اذا كان المراد [illegible] البلاغة [illegible]
مقتضى المقام [illegible] من التعقيد اللفظي والمعنوي [illegible] المحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات
مختلفة [illegible] ليس [illegible] بيان الاحكام الشرعية [illegible] ومع تسليم ذلك
[illegible] هذا الظن [illegible] ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يكفي انكار
[illegible] الغلبة [illegible] التخصيص [illegible] المجاز في العام الا مطلقا [illegible] حصول الغلبة في غيرها [illegible]
معلومة [illegible] المجاز على الاشتراك والنقل [illegible] على الاضمار [illegible] التخصيص على غيره من اقسام
المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشي بالاعم الاغلب [illegible] هذا الظن [illegible] اصالة الحقيقة مع
احتمال ارادة المجاز [illegible] القرينة [illegible] الوضع من الواضع [illegible] الامور الى [illegible] الواضع ولا
[illegible] المعنى المجازي [illegible] في المعنى المجازي [illegible] ان ذلك
اللفظ مجاز [illegible] المشترك ولا منقول [illegible] سيما والاصل عدم الوضع [illegible] عدم [illegible] وعدم الاضمار وغيره [illegible]
[illegible] اعتبار [illegible] هذا الظن [illegible] بالمجاز [illegible] الظن في [illegible] خصوصا [illegible]
من [illegible] الاصل جواز العمل بالظن [illegible] الا بالدليل [illegible] الاحكام الشرعية [illegible]
هذا الظن [illegible] وان شئت [illegible] الى موضع [illegible] في اسواق المسلمين
وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام [illegible] اسحق بن عمار [illegible] العبد الصالح [illegible] لا باس بالصلوة في
[illegible] في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس
[illegible] ايضا [illegible] **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه

بحث الحقيقة الشرعية

فلو كان بعض مجازا ونادرا لم يعلم المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحهم سواء ثبت له اصطلاح خاص
بهم او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا يحمل على اللغوي او العرفي فان وجد
احدهما بعينه فرضا لاصالة عدم النقل فاذا وجد خاص منهما او اتحد فهو وان تعدد فيتوقف في تحصيل الحقيقة باستعمال
اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي
هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وكلا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء
ذلك وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل وكلا والاظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور
بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل
النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا فقيها كان ام عاميا
صار حقايق في المعاني الجديدة التي استعملها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة
والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في تلك المعاني بان نقلها
عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله
فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان
استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلابد من حملها
على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال وكل من الطرفين حجج واهية واقوى
ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء وغيره والحكم موكول الى الاستقراء وقد يستدل بالتبادر
بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
من الغرائب حيث انه يحتاج الى بيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند التجرد عن
تلك اللفظ فاذا سمع المتشرع لفظ الصلوة من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما يتعلق معنى في نفسه حقيقة له الا ان ذلك
لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وفي الكفاية ان التبادر لكثرة استعمال الشارع
لا لاجل النقل المتشرعة بحملها المعنى ثم اعترض بان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يصح
وضع الشارع وهو مطلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وهو على المستدل لا الاثبات
فلا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لا كلية ولا في جميع الالفاظ والازمان فلان الذي
يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق
في صدر الاسلام بل وربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية
وحصول اليقين في غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ثم ومن بعدهما ما لا ينبغي التامل فيه كما صرح

برهانة

برهانة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما محتمل
ايضا بل الظاهر بل المظنون من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يغفل ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة وكلا
محتمل لكن ظاهر البعض بل المظنون هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع لانا لا نعلم انه صار حقيقة الا في زمن الاستغناء
عن القرينة فان علم انه كان بحيث يحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبل ذلك فيمكن ارادة المعاني الجديدة والقرينة ويمكن
ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فيرجع الى التفصيل الذي ذكرنا والتامل والتتبع لك دليل
الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في
تلك المعاني المخترعة بل قوله انه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء
ويكون مقترنا بالركعات شرطا لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بشرايط وهكذا فلا نقل
منه ولا حقيقة جديدة ورده بانه يلزم منه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس اذا لم يكن مستحضرا للمقصود
ونحوه والعلم انه يلزم منه الفاسد في التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في
اثبات الاجزاء والشرائط فعلى هذا القول يجري بان ذلك من الاختلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى
من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع
ونحوها فكل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم اعلاما فهمية بيان مهية العبادة كالغسل بفتح العين والمسح
ونحوها وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهي ايضا كنفس الاحكام فيها حقايق مجعولة من الشارع
لا يعلم الا منه واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها مستعملات غاية الامر
انه قيدها بما ثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع فاصل فيه تغيير العبادات
من باب مركب ينتفي بانتفاء جزئه ويتحقق بانتفاء احد اجزائه فلا يمكن حصول الامتثال الا بحصول العلم بجميع اجزائه وبيان انتظر فاذا
شك في كون شيء جزءا له او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم الوجوب للزوم العلم بالاتيان بالمهية ولا يكفي في
ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب حقيقتها فكما في بعض المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور
خارجة عنه يكون في ما شك في ثبوته من الشرايط الحكم بجريان اصل العدم كالمعاملات واما بناء على كلام هذا القائل على
البناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال ان قولنا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والنحو فان
الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحمل على الدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدمه فلا بد من
القرينة الصارفة عن اللغوي ولابد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها ونحو قريب لما عرفت انه منكر للحقيقة
الشرعية بل منكر الماهيات الجديدة ثم ان هذا القول مبطل لان مذهب هذا القائل والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
مهيات مخترعة فلا يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا للصحة فلم يكن تغيير

بحث ان العبادات هل هي اسام للصحيح او الاعم

تغيير باصالة العدم [illegible] بل من الاتيان بما يوجب اليقين بخلاف الميسر في الخارج فيه خلاف وكلا بد في تحقيق ذلك
من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او للاعم منها ومحل الخلاف ايضا يتوقف
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يجري على القول بثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها
فالنزاع في الحقيقة في ان المتعلق لفظ [illegible] هل هو تلك الماهيات المخترعة فهل يراد الصحيح منها او الاعم والثمرة في محل
النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده [illegible] عدم العلم [illegible] على الميسر عليها فلا بد من العلم بالصحة فمع
الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا [illegible] بالبطلان على الثاني بخلاف الاول
الشك في الصحة [illegible] من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط [illegible] على القول الثاني ايضا
مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يحكم بصدق الاسم على الناقص مع الشك في جزئية شيء [illegible]
على العرف [illegible] انتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا فلا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان
لا ينتفي بانتفائه [illegible] والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المخترعة امور [illegible]
من الشارع [illegible] الشارع [illegible] الشارع لكونه موجبا
للامتثال [illegible] الماهية من حيث هي [illegible] اختلفوا [illegible] وضع
الشارع اسماء [illegible] فيها [illegible] الصحيح بالمعنى المذكور [illegible] هذا
القول [illegible] الارادة [illegible] عبارة عن المركب من الاجزاء [illegible] الشرائط والشرائط
خارجة عنها [illegible] الماهية
مع قطع النظر [illegible] الشرائط [illegible]
المطلقة [illegible] انها اسام للاعم [illegible] الماهية الصحيحة من حيث [illegible] على هذه الحقيقة
[illegible] الاول [illegible] الصلاة [illegible] اسم [illegible] الاركان المخصوصة [illegible] الشرائط مثل الطهارة
عن الحدث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط [illegible] انها اسم الصلاة [illegible]
[illegible] الشرائط [illegible]
[illegible] الصحيحة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط [illegible]
[illegible]
[illegible] المركب [illegible]

المقطوع

المقطوع [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الاعم من الصحيح [illegible]
[illegible] صدق الاسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الصلاة [illegible]
الاسم معنى [illegible] الامتثال [illegible] الاسم [illegible]
صحيحة [illegible] الاحكام [illegible] المطلوبة [illegible]
الاسم [illegible] الصلاة [illegible] المقصود [illegible]
القول بكونها اسامي للصحيح [illegible] الاجزاء [illegible] الشرائط
الصحيح من الحنفية [illegible] الاعم [illegible]
[illegible]
[illegible] الصلاة [illegible]
[illegible]
[illegible] مسائل [illegible]
اسماء للاعم [illegible] الصلاة [illegible] والوضوء والغسل
والوقت [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الاعم [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الركوع [illegible]
لا يبعد ان [illegible] الركوع الحقيقي [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الركوع [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible]
السلب [illegible] الصلاة [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible]
[illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] المركب [illegible]

ولذلك فان القول بالسلب في اسماء الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات
موجودة فيها في الخارج وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها ولا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها ولو سلم ثبات
كون هذه الجمل مثل القسم الاول فيخصوص الصلوة والصيام ونحوهما بحمل غير هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها
اسامي للصحيحة بحيث يكون هو نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول المختلف شرطا
من شروطها مع انا نخرج عن الحقيقة بما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك ترى العلماء هذه التراكيب في مباحث المجمل
والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل
الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا اظهر بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة
على مقتضى الحقيقة القريبة التي هي الموضوع له لكونها ... حملها على نفي الذات مع تمكن في نفي احتمال هذه العبارة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يكون اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة ولا يثبت ذلك
بسياق نظائرها سيما مثل قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فانا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة
بسبب مقتضى الحقيقة القريبة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي في ...
عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فيما نحن فيه ان مثل قوله عم لا صلوة الا بطهور مما كان المنفي
عنده خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب انه لا تخلو عن الانصاف فان هذا وجب
الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء والفحول في ذلك البحث لاثبات
... باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه مناسبة
بسياق النظائر من الامارات على كون العبادات اسامي للاعم فهو على خلاف ما اراده المستدل اولى ثم نقول بعد التسليم ان
هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى
اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة فيها واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا تدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او
الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا يسمى صلوة شرعا ولا
صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده ره
اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واوله
يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامه في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مراده ان الفاسد
لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولا اعتراض ... مثل كونها

علامة

١٢

علامة الاسلام وموجبا للجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لا ينافي ان كان المراد من الاطلاق
اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة
فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل الذي هو مختص بالامر او ... بعض
لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع
مما لا يقابل بالانكار والشر له بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان
عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم
ينادوا بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر ان المراد بالاربع هو
الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية
بالجزء كما ستنبه عليه ان التسمية عرفية ولذلك كان التسمي ... ومن جملة ما ذكر قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان
صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة الا كانت قبل هذا النهي والمعنى
ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اترك الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية
واثبات الشرطية هنا انما يحصل بهذا وانما يكون بعد ان يسلم تقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا يصح اذا
قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها
في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما
للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح النهي عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها ... الا
ومما ذكرنا يظهر الحال في قوله ره لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره في ذلك الى ان النظر
من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف على هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا انه ليس
بصلوة فتعدد واما من جهة الصحة الحاصلة للذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها
اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء باعطاء رجل علم فساد
صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله او بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم لاختلاف
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجع عنه لاعتبار الصحيح عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا
وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا على تحقق البيع ولا
ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير
الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا وما قيل من كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ...

الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها او يلزم على ذلك المحال الذي ذكره من لزوم من ثبوت
اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة
مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيح على مقتضى كلامهم فحكمهم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق
الحنث لا يتحقق لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان الصلوة المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة
في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها
ايضا وقد يتوجه ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا
لاجل النذر اذا لم يعلم صحته وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته ذلك
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا اعطى من نذر شيئا للمصلي وعلم ان المصلي
يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يصلي بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى
بطلان الصلوة بدون ذلك فالصالح قد يكون رابرا والذي يصحح من الصحيح والمفروض ان المعتبر في وفاء النذر على
تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ما لا يحصى من الاختلافات في الاجزاء وساير
الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على
الصحة ولم نقف لاحد على من التزم بهذه التفصيلات والتدقيقات ويعطون الوفي من غاصرح الوفا وابين من ذلك
الاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام
في جزئيات مسائل احكام الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه او حرمة
وما يعتقد بعض ثبوت هذا الثالث نعم انما على المأموم ان لا يصح الاقتداء فيما يعتقد بطلانه مثل ما لو ترك الامام
السورة او نحو ذلك فاما بطلانه بحيث لا يصح الاقتداء به وصحة صلوته لا انه يحكم بصحة صلوته شرعا والفرق
الثابت عن المنع هو علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الاخير حجة كما تنبه مسمى الصلوة ما لم يعلم
بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه يصح على مذهبه وتحقيق الكلام في بيان بعض ما اشار اليه
الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف
قوله ره وساير العقود على تاليه الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيح
او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرايع في
كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا
غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرح عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد

لوجوه

لوجوه خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن
ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان
مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم تفسيره
من الحقيقة انتهى ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرناه من ان اللفظ والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف
اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر
فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم مسموعية دعوى الفساد في صورة
الاقرار ايضا لما ذكرنا لانه كالظاهر واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا نسلم كونها حقيقة انما الكلام في
الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس حقيقة
في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل ما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا يمكن ان
يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الاصول في الحمل على
الصحيح يكفي في كونه صحيحا القول والاظهر عدم الاكتفاء فان الاصول على الوجه الصحيح مبني على ان ما يفعل الصحيح والفرض
ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع والكلام المتنازع على
سبيل الاطلاق المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل اعتبار المجموع وعلى ما ذكره فيلزم الحنث وان لم يتمها لو سلم
ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمها ايضا
بالفساد لما ذكرنا في توجيه كلامه ره ومن دافع من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا الحنث
هذا واعلم ان التحقيق انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل التحقيق انه لا
خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء ولذا تراه كثيرا في كلامهم من
التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة وهو مبني انما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه
او تأييد الدليل به فلاحظ لا انحصار فقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب
صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات
فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا اقتضاه الدليل فكيف وجل الاصحاب
ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول انه من البديهيات
انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكان سبيل القطع بمعرفته الا
كما ورد متصلا بنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات ولا يمكن ان يتحقق التكليف بالعبادة امرا مجهولا معلوم لنا

باجزائها كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها
كما وردت وكان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح
تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية
العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك
لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث
الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام
اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل
بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فنقول هذا موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك
اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فحيث نعلم
جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الاحكام الخمسة ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل
الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب
ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب اشتراكها امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص
من حكم الغسل ونجعل استفراغ الوسع لنترجح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف
ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات
المتواترة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين بل بديهة ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير
والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في
الركعة الاولى مثلا داخل جزو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء اعتمادا بانه دليل على الوجوب
معارض بدليل اخر على الندب فرجحنا دليله او تساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لاحتمال ثبوت دليل اخر
يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الادلة
الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا فكذا في نفس الحكم مع انه لو
لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق لاجل هذا العذر فكيف يحكم بانقطاعها
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان
من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انه اذا ابتنينا على كفاية الظن عند

السواد

السواد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع انا نقول في الاخبار ايضا ما يدل على ان
الماهية وان العبادة هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينهما
وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم
مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة عنوان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في
خصوص جزو جزو واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا يتم مع ما ذكرنا فان
اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد
من العلماء وان ادعاه احد فيمكن ايضا نقل مثل الظن الحاصل من نقل الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة
اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزو اخر او شرط اخر للواقف وان اراد انه حصل الاجماع على تحقق
الماهية موجودة فيه جزما فنقول ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات ما هو الادرج في الماهية جزما
لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر
بين الوجوب والحرمة في بعض من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان
الصلوة بتكرر اسقاط الركوع بعد كمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حفظها وتدارك الركوع فيها
بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية
هي على وفق ما اقتضاه دليل الخصم سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند
الخصم اذا ظهر له بطلان دليل الخصم سواء المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف
الحاضر دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو
بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الخطاء في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل
بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويرد ايضا
ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب
والاستحباب وان قلت الاجماع قد حصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اشنع ومال هذا القول الى وجوب
الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما
ما ورد على حال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه ممنوع
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستدعي حتى يثبت خلافه ففيه مع ان
من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات
نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء

مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم مثلا
لا يثبت به المهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف
يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة بأصالة عدم تعين آخر بدل
على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الجامع وهو
لا يثبت الا كما في الرجحان كما هو مقتضى نفي الوجوب والتعيين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب
العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة بالحكم بأصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما الاصل
هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى
عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة
وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة الذمة
اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم
مع ان شغل الذمة بما زيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت
اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغالها بما يظهر علينا من الظنون لا بمهية
ثبوتية وقد يتمسك في اثبات مهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال
المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما
على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك
على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم
من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شروط لها فيصير مثل المعاملات
فيجوز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشروط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في
الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات
الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عدم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو
صورة الصلوة ولا يثبت به ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى
الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى
اللغوي ويكفي في تصوير ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا
يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع

انما يناسب

انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل
المذكور لا مدخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا ابتنينا بيان المهية بالرجوع الى مصطلح
المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك المهية المخترعة وتميزها عن ما
هو من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو
ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني
ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا
نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع
فيها فعل كثير ما بلغ الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب
والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت
لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة
لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة
واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطهما لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف في التعبير
غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف فيخرج ما ثبت فساده بالدليل ويبقى ما
شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور
العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان
الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية
هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في
المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل العصر في الثياب وقيل يدخل في مهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل
بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك كما انه حقق
في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف وافهمهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو
المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او للاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت
الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من
الحدث والخبث وحصل الشك في ان المهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح
ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الاباحة في غسل الثياب والعصر فيهما وكذا لو قلنا ان المتبادر
من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا

وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا وهل هو مشروط بنية اجزائه ام لا نعم اذا اتى بها من غير نية فهي اخر فيه ولم يعلم
بعينه فلا يكون اجزاؤه الا صلح ويجب ابداء الزيادة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق
بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه لما بينهما عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع
ان تحرير المشروط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء
داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط
في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال
يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع
وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون
ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول
الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرايط وزوايد ولعل الحد ذلك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل
الباقي الواجبات احكاما اخر فلنتامل ثم تنبيهان **الاول** قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره و
هو فيما خص به ما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي اصطلح انما هو
لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين في خطاباته فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما يختص به كان
عرف اهل زمانه فحمل ايضا كالدينار فقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي يختص به بلد
طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب
الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المدني او غير ذلك
والحق الرجوع الى القراين الخارجية ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا
مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فان كان المراد منه
المشاركة في الحكم الشرعي ففي وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا
يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشائعة لو كان التشبيه بحكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه
الاخير والقط انه اذا قال فلان يشبه فلانا ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون**
اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على
بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له
اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال [illegible] على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد

[illegible]

الشائق لوضوح المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فالمراد وان كان قد
عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في
المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة [illegible] الترجيحي لاطلاق
حاصلها اجمالا لكنها غير معينة ترجيح فتنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينته ان المعنى الحقيقي
غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى تنبعث بقرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفس اللفظ لا اجمالا ولا تفصيلا
فهو المعنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة
واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين
كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب [illegible]
بسبب تعدد الوضع واما القبل لا منع عن اخراج الاشتراك فيها وضعت لها اصطلاح اخر فاستعمال الصوت في
مطلق الصوت في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار
الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد عما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي
حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى من دلالة ذلك اللفظ منفردا لتوضيحه ان الغرض للواضع
من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه ولو كان في حال الا اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مرطبا لشيء
اخر لو كان المعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد لا اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام
الموضوع له فلابد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح بان الواضع ذلك اللفظ لهذا المعنى يشترط ان لا يراد معه
شيء اخر ويشترط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انا نحصل الوضع مع الانفراد في
في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي
المفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يتوهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو
المعنى لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فيقرب بهما الى الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الخصوص
فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان نحو يكون الموضوع له كليا والنسبة الى الغير
واعتبار الكلية والجزئية الحقيقيين الحاصلين من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع
عدم الاعتبار فالشيء هو ما يحصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد
ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك حال حضوره من بين اقرانه مثلا
بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها بمعنى الاطلاق والتقييد فاعلم فانما هو
باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك لا اعتبار من الواضع ولا اصل يدفعه فلما ان المعنى الحقيقي

[illegible]

توقيف الحجز المتعارف فيه على عدم وضع الواضع له بعينه قلنا نعم لا نعم لكون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا ذلك خصه
لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة لا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثانية** المجاز مثل الحقيقة في انه
لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة لانها موضوعة بوضع شخصي والمجاز موضوع
بوضع نوعي ولا بد من حفظ الوضع النوعي ايضا ولا بد الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في
كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها ونعني الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منهم بل
يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات وفي ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد
ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد للاستعمالات
في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد
في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالظاهر نقل الرخصة من القسمين هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع
على ... جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقرائها وجعل فيه الاستعمال الاول جزئيات الصنف الاخر
ويحكى الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك
فيما كان الكل مركبا حقيقيا خارجيا وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز
القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا وجدناهم يستعملون
اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في اذانهم والمرفق للاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى ما فوق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا
يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني
المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة
وجدناها في غالبها ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز
الاستعمال فانه لا يجوز الاستعمال مشروطا بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
ماهية كالشيئان والاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك نعني التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز
فان ثبت اختيار ... مسلمين او مسلمين ... يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان
بمسلم او المسمون بمسلم فيقتصر في الاعلام المثنيات والمجموعات منها على ما هو كلي في ضمن حاملها مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد ولا
... جمع ويقرب ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد الاتفاق اللفظي في التثنية والجمع لزم الاشتراك في مثل عينين اذا اريد منها
استعمالهما الحقيقة في الذهب والميزان او الباصرة والينبوع فلا بد من التوقف فلا بد ههنا قرينة اخرى لان التثنية
للنوعين لا الفردين من النوع والمجاز خير من الاشتراك فيمكن الاحتياج الى العشر الى

الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة والجنس لاسم المنكر اذا اعتبر خاليا
عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد فرد من
افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك
الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول
فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو العهد
الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا تفيد الا نفي افراد
تلك الماهية ولذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول
معنى اخر من معانيه فيما دخل حرف النفي اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى
يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها في كل واحد منها على البدل
بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله
في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك ... لا اشكال كما لا اشكال
في جوازه ... واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلا اشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت
اليه الاشارة فهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية
والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والمراد منه استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس
استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في
هذا النوع من الاستعمال ويثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره
بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيستعمل
في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم
وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد
استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين
او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك والا لزم الاشتراك ... ويمكن الاحتياج الى
القرائن ولو كان ... المجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز ... المجاز

في التثنية والجمع انما يرجع الى الحقيقة ما لحقه علامتها كالالف علامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما
لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اريد
منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين
منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة وباعتبار الالف والنون ونحوهما الفردين منها او اكثر وفي
الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد وباعتبار الالف والنون يراد الفردين من المسمى بالعين
او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع فيه ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان
يقال ان العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني يراد بهما اثنان
من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذه اللفظة جمعه
فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما
فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما اشبها الفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق
الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يخفى
فانه بعيد لتجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا
بل المجاز واذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيجب الحمل على هذا المعنى المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت
المجاز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع عقيم صلوح علم الثبوت يكفي في ثبوت العلم غاية الامر جوازه وهو
لا يفيد شيئا فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة
ح تظهر الثمرة الحاصلة الفرق بين قول المعترض ... الوجه التعبيري للاذى مورد الحكم هنا الفردان
من التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اعثر على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام غير محامي وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع وجرى المتكلف
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة
افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيره على نحو آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية

فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او يجوز ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية
فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع
التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك
مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كونه للحقيقة لا يتم الا
بناء على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع فيهما موجودة واما حجج سائر
المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد
من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب بعد تسليم ان الموضوع له هو
كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما
على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة
منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل
اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما
الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع
بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا
سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان مع العلاقة كما ان الاول ان
نفي العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان
المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وبه يجاب عمن خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية
والجمع متعدد وان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعي في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع
يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وبه يظهر حال من خص الجواز بالنفي لان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف
الاثبات ومرجعه في التحقيق ح الى تعين التجوز في النفي لانه انما يفيد النفي في افراد الماهية المثبتة كالاشتراك
في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح لكل منهما معان هذا
فهو ارادة هذا وحده وهما معا فيستلزم عدم ارادة هذا وحده وهذا وحده ... والفرق بين استعمال اللفظ في الاكثر
والجواب منع ان المراد ليس ارادة المجموع بقاء كل واحد منهما منفردا لا لنفي المدلولين مع قطع النظر عن الآخر
فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون

كل واحد منهما محلا للحكم كما في مورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنيين ولا اقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات
وحدانية نظرا الى التوقيف والتوقيف يمنع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي ولا يمكن ارادة ما وضعت
له كما ذكرنا بل ولا يعين من المعاني المجازية الاخر فيتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك
بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشي معاند له وهذا ظاهر في الاستدلال على عدم جواز
اجتماع الارادتين عقلا الا ان مناطه ما ذكرنا من عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت
كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا او منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا او بمعنى
انه يصح قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع
فلا واما نقول يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريبة في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
ولا يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات وكلا مطلقا
فلا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فنقول ان يحكم بان المراد هو الاول لان الثاني لا يجب كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي لكن لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مناط
النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد وكلا
حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد نقضا
انه لا منافاة للقطعية فان ما ذكر يرجع الى عدم تسمية ذلك الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على
حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر تقليبه ذلك في حل حجة المانع مطلقا في البحث
السابق فلا وقف في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا
استعملت وارتد منها الانسان غير معلوم الاجتماع الكل كما بالذات بل هو معلوم عايته الامر انفهامها بالتبع بمعنى
انفصل الهيئة الا انه لا التزام او انفهامها من اللفظ كما في دلالة التنبيه بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب
دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة معتبرة كما في تطول ارباب الفن دائم المواد
من الاستعمال في الشي هو الاستعمال الاصلي لا الاستعمال فيما يستتبعه ويلتزمه تبعا كالاجزاء وقد يعترض ايضا بان النزاع
المعين في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له
ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة
المعنى الحقيقي ولا كنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له
فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فيما قيل

انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة الموضوع
له فيتم ح المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة كما انا قلنا انها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا
اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له لانفكاك اللفظ عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له ولا يصح فرض المعرفة ان اللفظ له
يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وهو يصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين كما حققه التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فلانا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وقيل ايضا انه ان اريد
بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان
النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بانفرادها لا ارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادتها منضمة اليها
فلان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا لا ارادة مجموعهما بالاعتبار وهذا
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام كما صرح
به في حواشي العالم ومقالته هي مراد في المشترك ايضا ولا يجوز ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن
العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل لا الافرادي وليس هنا الارادتان متضادتان
المجوزون ح اجتماع المتنافيين مع ان الكلام في ان الاستعمال الذي تعدد فيه فظاهر كلام علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة
معاندة لا للاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة فالحق الرجوع
من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا اذ لم يكن هناك منافات فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم
ويظهر جوابه مما تقدم واما نظر الى القول بالارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين فيكون من واحد من الاستعمالين حكمه وفيه ما عرفت ان الاستعمال الا في واحد مع انه
لو صح فانما يصح بناء على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه وايضا مع ذلك يكون مجازا ايضا
فلان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده لا
ابدل كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون
مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك
بطلان اصل الجواز كما مر واما ما فصل بان في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى يعتبر قيد
الوحدة فالمدعى مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة
وان اراد به اطلاق المدلول من حيث اعتبار الافراد فيجوز الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة

فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافي فيفيد مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المعروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد لانا نقول ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر لا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود قرينة منه تدل على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات نوعية فلا محذور **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدا دون ما وجد المبدا فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان ضاربا امس او سيصير ضاربا غدا مجازا هذا وفاقا لما ادعاه جماعة وحقا فيما لم يتلبس بعد بل ولو اريد بذلك الاطلاق على من يتلبس بالمبدا في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او الاطلاق عليه بعلاقة الاول او المشارفة فلا اشكال في انه مجاز اتفاقا كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان الاطلاق الحقيقي انما هو ان يكون الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ليبان دعوى الاجماع وهو ركيك لما حققناه سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدا اعني اطلاق اللفظ المجرد المشتق وارادة ما حصل له المبدا في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الذي هو قائم به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدا وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فتعلق بما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا فلنبحث اولا على التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدا ايضا فتامل وهناك تعبير اخر وهو ان اصحها استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدا بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدا في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما يستظهر فلنذكر اما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف ان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا في الاشهر من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر متشتتة والظاهر انها محدثة من العلماء كل واحد من القولين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدا من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ونحوهما فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدا حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرا الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الاول الاول كالحركة والسكون او ضاده كالسواد والبياض فاشترطوا في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول ولا يخفى كونه مجازا لكنا وجوه الاول التبادر فانه يتبادر منه وهو المتلبس بالمبدا وهو علامة الحقيقة الثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه

للزوم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد به الخاص من حيث الخصوصية فلا مجازية ولا اشتراك فيه ان اشعار كلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدا يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي حتى الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيصدق عليه مفهوم لا ابيض جزما ولا لازم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين اتصافه بمفهومه اطلاق مجازي ولو وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مرادهم اشتراط بقاء المبدا هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة لكن يتبادر منه حصول المبدا في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلنا نذكر دلالة المشتق على زمان وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غيره انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل ومثاله ولا منافات بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة ويكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدا شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالموارد بعينها فلا يرد في الحمول المنقلب عن الكلام هو ما حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحية او الانشائية والتقييدية فان قولنا رايت الضارب ما ضاربا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الذات حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدا حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان كان زمان التكلم كذا او نقول كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سا [illegible] كما في الجوامد [illegible] فانه حقيقة ان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم [illegible] يكون حقيقة ان المشتق قد يستعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه او خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه ما لا يخفى لان الاستدلال الاول لان مفاد الارادة الخصوصية لا المعنى العام مع تقدم [illegible] على بقاء المبدا فيما لم يكن المراد

للمبادي السيالة المتقاضية فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول الاجزاء شيئا فشيئا غير متحقق وبعده منعدم والحق
اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بجزء منه انه متكلم ولا ينفيه السكوت
القليل بمقدار التنفس ونحوه بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحد وفي حد الغزالي
انه لو كان شرطا لما صدق اللزوم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا فلا يصدق في حال النوم والجواب عن ذلك بان ما حصل
للنفس من التصديق هو ما حصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة ح وحجة من نفى الاشتراط
باطلاق على الحواس وحجوب منه لو لم يكن كذا يلزم في اطلاق النائم على اليقظان والماضي على الحلو باعتبار النوم السابق
والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني
بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لمنع وضعه ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون
المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال
الاطلاق بل المعتبر انقضاء في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات ونظائرها
ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون
بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في ... اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يعتقد بكون
المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يجاب بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة بمعنى
العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال ويكفي كان فيه ... ولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه وعلمت انا قلنا ان المشتق
حقيقة في الماضي الخصوصية ما الاختلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا
لزم الاشتراك والمجاز الى ... فكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال انما هو لمن تلبس بعد زمان الاطلاق
او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تشمل الا المخاطبين الا انا نخصص
تكليفنا انما ثبت بالدليل الخارج كالاجماع وغيره وايضا فما تحقق في موضع النزاع من عدم ... الرجحان الاصل عدم اعتبار
حال النطق ... اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا يحكم بكذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يعد
ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان قال الدليل لان محل الحكم ثابت بالاستصحاب ... من الارادة ينبغي ان تعلم ان مبادي
المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يجتمع كونه ملكة وكونه حرفة
وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظا محتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم
والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها في ثبوت التلبس في الملكة هو وجودها وانما يسبب حصول النسيان ونحو ذلك

كالمرض الطويل بدون قصد الرجوع واما الامران مع قصد الرجوع حتى لو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة
العود فغير مضر ويصدق عليه انه لم يتلبس بضد من امرين وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما او لطرو الضد
الوجودي للاصل فكذلك افعال ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال
بجزء من اجزائها كما مر وفي غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات
وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي
حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات
معرضا عن المبدأ او راغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي ام لا لانهم يطلقون المشتقات على
المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات وهي الافعال مما لا يعد عند الطبع السليم وكيف
الامثلة وغيرها مما ذكر عبارتها مما في كتب اللغة انتهى وفيه ما حققنا انه لا يخفى ... ما في ان احقق وقد عرفت
انا جعلنا فروع القرائن من ... كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة يليق التأمل في فهم موضوع الفرع فيها فان المثمر يجوز ان
يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور فيها ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يعتبر بعد وجود الثمر بالفعل
بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل فيها الثمر اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون
الثمر والحال ايضا فيحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذا ثمر فعلا ... المعهود الحالي فعليك بالتامل والقرينة
في كل موضع بحسبه الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه فصول الفصل الاول في الاوامر قانون الامر على
ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء ولا وجه لاعتبار العلو مع الاستعلاء كما اختاره جماعة وبعض من
البعض في اخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب الطاعة عقلا او شرعا وقيل هو الطلب عن العالي مطلقا
بالشيء اكثر مع ذلك بين العقل والشارع وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك ولا استعمال الاعم في
الحقيقة وظني ان من يقول بان لفظ الامر المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول لما لا بد ان
يقول بمناسبة تعريفه الاصطلاحي بمعناه العرفي اذ الاستعمال هكذا لا الالزام اذ لا معنى لطلب العالي في المندوب
ولعله لا يخفى وهو الامر حقيقة في الوجوب للتبادر والآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره و ما منعك الا
تسجد اذ امرتك وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث
طلب صلى الله عليه وآله منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكل احد ... كونه امرا وصرف عليه هذا المفهوم يستلزم
معنى الوجوب كما ان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ
في مفهوم الامر فالتعريف ... مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا يا ...

الوجوب في مفهوم الامر فيها اما من يقول بان الامر هو الطلب من العالي كالامر حيث انه مستعمل في كل مرتبة بطلان ان قوله
الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعل الاعم من الندب حقيقة وسيعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر
الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والمندوب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ المراد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير
مسلم وان اريد الاعم فلا يمنع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان
المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط فان
اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا لما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب
فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام الطلب بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها
حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد عرفت ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله آمرك بكذا وانت مامور
بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة
للطلب مثل افعل واخواته من ليفعل ونحوه فهو الذي جعله الاصوليون اصلا عليحدة وجعلوا النزاع فيه بعد فراغهم عن حمل
هذه الالفاظ على الوجوب بتصوير صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم
ما لفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت ذلك فيكون حقيقة في ذلك او مطلق
الطلب او غير ذلك وثانيها انه هل لا يفهم مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع
لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك
وعدمها بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها ان القائل بها يحكم بان ايجاب الفعل على المخاطب
ام لا ومرجع كلا على الى الثانية اذ الذي يفهم من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من
لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون
على سبيل الحتم والالزام وقد يكون بغير ذلك من العالي وعلى هذا فاستدل بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من
ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا لافادة رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال انما يدل على الندب
فكذا الامر فيجب ان يكون حقيقة فيه مع اختصاص الفرق بما لا يستلزم تسليمه وهو ان النزاع انما هو في الصيغة الدالة على كونها
للوجوب بعضها بعض السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب انما يحصل بالقرائن بخصوص
المقام كما لا يخفى فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم
الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم يمكن الفرق بين الصورتين بان الاولى على مكان المتنازع فيه
في الصورة الاولى ان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر من العالي فلا يتم الاستدلال بها على الالزام لغة
في السؤال ايضا وكذا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت من السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلال بعض ذلك

الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي لانهم انما يجعلون
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت من العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل المذكور القائل بالندب ايضا وكما على
الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل
حقيقة في كل من الامر والسؤال وكذا الالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على
الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة ولم
ينقل احد تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلاث يجري في لفظ آمر ايضا والكلام فيه كالكلام
في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة فيه وعليك بالتامل فيما ذكرنا
والتحفظ فان كلام القوم هيهنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة ربما حصل الخلط وعدم التمييز بين
الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين
الاصوليين انها حقيقة في الوجوب فقط وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وفيها مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة
والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا المنع من الترك الذي هو جزء معنى
الوجوب ونفهم ان معنى بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الالزامي وكثيرا ما يحلله العقل باجزاء كما في الماهيات المركبة كالانسان
والفرس ونحوهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الحاصل اذا تحلل عند العقل يحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وعما نحن فيه
من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا باموركثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والجنابة
والحسن وغير ذلك عن فوره فانه لا يتصور في ذلك الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما اجماع الراهر عليه
ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما مع معرفة الوجه ولعله اذن هنا او صح ذلك مع قيام غير الظاهر
والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج كما يجب وجود
القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوبات فقط يحتاج الى قرينة في اللفظ وقد استدلوا ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره عن العذاب وهو دليل الوجوب وما
ذكرنا هو من تعليل السياق لا صيغة تحذير ليستلزم الدور والتحذير المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه
والعموم للافراد لا المجموع لا قيد المنقض يتوقف بجميع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على الوجوبية لا السالبة الكلية بعض لا يأتي
شيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم العموم

[illegible]

على الوجوب [illegible] من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة [illegible] ما يصدق عليه الامر من الصيغة

ما لا يخفى ان الامر انما يسلم صدقه على الصيغة الا اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب [illegible]

مجرد الندب والارشاد والاذن ونحوها فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر [illegible] طلب

بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب الفعل من العالي [illegible] في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم

للوجوب فلا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام

ذلك الامر على الوجوب [illegible] الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي [illegible]

[illegible] في دلالة صيغة افعل على الوجوب [illegible] ذلك اثبات [illegible] الامر عليه وهو [illegible]

ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه

عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه [illegible]

[illegible] من كون الصيغة للوجوب [illegible] المتبادر في الصيغة [illegible]

[illegible] الامر [illegible] حقيقة في الوجوب [illegible]

[illegible] صيغة افعل في [illegible]

[illegible] على [illegible]

التركيب [illegible]

[illegible] الاستفهام [illegible]

[illegible] الامر على الوجوب

[illegible] الشارع [illegible] ان المراد به [illegible] اسجد [illegible] الامر [illegible]

[illegible] الصيغة [illegible] الوجوب

[illegible] الصيغة [illegible]

[illegible] من الحكيم [illegible] الاخرين [illegible] حقيقتهم [illegible]

[illegible] ان الاستفهام تقريري [illegible] ابليس باستكباره [illegible]

الاستكبار [illegible] ان الامر للندب [illegible] الاستكبار من ابليس [illegible]

بل على ادم [illegible] بالنسبة الى الله تعالى [illegible] المخالفة [illegible] والعصبية [illegible]

[illegible]

[illegible] اركعوا لا يركعون [illegible] على مخالفة الامر [illegible]

[illegible] للمكذبين [illegible] على الخيبين اذ كانوا [illegible]

[illegible]

الكلي [illegible] من اختصاص الذم بهم [illegible] على الوجوب بضميمة الامر [illegible]

بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق [illegible] اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم [illegible]

شيئا يفيد الندب [illegible] الاستطاعة [illegible] الوجوب [illegible]

حقيقة في الندب [illegible] الى البيان [illegible] ان امر الشارع [illegible] ان الامر في اللغة كذلك

والكلام في عدم [illegible] الصيغة [illegible] القول بكونها حقيقة في الطلب [illegible] القانون

مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز [illegible]

الى المجاز في الندب [illegible] الدليل [illegible] والتخيير بين الاشتراك [illegible] الوجوب مع ان المجاز لازم على [illegible]

[illegible] المعنيين [illegible] الخصوصية مع ان [illegible] المجاز [illegible] المجاز على المجاز [illegible] بالندب [illegible]

[illegible] الاستعمال [illegible] المجاز [illegible]

[illegible] الاستعمال فيهما [illegible] الحقيقة [illegible] الاستعمال [illegible]

في الوجوب [illegible] الوجوب [illegible] الاوامر المطلقة [illegible]

[illegible] الامر [illegible]

حقيقة فيه في اللغة [illegible] الايات والاخبار [illegible]

[illegible] الامر طاعة [illegible] عصيان [illegible] ان ذلك [illegible] عليه لغة [illegible]

[illegible] تاركه عاصيا [illegible] اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم [illegible]

الايات [illegible] من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا [illegible]

على وجوب [illegible] الطاعة هو [illegible] الامر [illegible]

[illegible] الايات والاخبار [illegible]

بصيغة افعل [illegible] من الجبت والطاغوت [illegible]

[illegible] الاتباع [illegible] ثبوت كونها حقيقة في شيء [illegible] في النقل [illegible]

[illegible] من يجتهد [illegible]

الظن [illegible] الانحصار [illegible]

يستفاد من [illegible] الامر [illegible] ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا [illegible]

صار من المجازات الراجحة [illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible]

صح اذا كان استعمالهم عليهم السلام في الندب بلا قرينة حالية او مقالية وفهم ارادة الندب من قبيل الخروج لم يثبت ايضا
قد عرفت ان المجاز الراجح وجماعة انما هو مع قطع النظر عن الوضع ولما معه فلعله مع الحقيقة متوقفة الا اذا غلب المجاز
بحيث يصير ضعيفا او يصير حقيقة في المعنى الثاني وان ذكر بانه بما نحن فيه مع ان الامر [illegible] والحاصل ان مجرد
كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة
بكثير الا ترى ان كل الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من
اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو حق منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ان تلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة من مجموع الائمة عليهم السلام
بعد [illegible] سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى الكل واحاد واحاد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظن الحظر او
توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او للاباحة والتوقف فالمعينها
لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال العلة [illegible] الاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ولا يدل على رفع المنع
السابق المتبادر يعني ارجحيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر
بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة موجبة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز
اتفاقا وكذا مع افادتها الظن برجحان كون [illegible] فان المقصود ان ملاحظة المقام وملاحظة هذه القرينة اعني
وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيلاحظ ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي
مع ان القرينة يحصل الترجيح والظهور وربما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر كانت منضبطة ازدد الكلام فيها
في باب تعارض الاحوال ولا فائدة في التعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة لترجيح فيها تفاوت بالنسبة الى
تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ولا تخلط فلا بد من تتبع موارد الاستعمال [illegible]
بعين الانصاف تجد ما ذكرنا [illegible] موقع في الحقيقة الغالب [illegible] الشيء بالاعم الاغلب وهذه قرينة علمية
يعرفها [illegible] العقل والعرف والشرع [illegible]
الصلاة او من الحبس الى المكتب وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي
محله وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مطلقا [illegible] على
الوجوب موجود والمانع مفقود وان الاباحة لا ينافي الوجوب [illegible] رفع الحظر [illegible]
دلالة فيها على ازيد من ذلك واما [illegible] ثبوت الوجوب [illegible] لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر [illegible]
قد [illegible] هذا الدليل [illegible] المقتضي [illegible] الامر [illegible] لا يصلح للاعتبار
ما [illegible] من ان الوجوب [illegible] الاباحة [illegible] المانع هو قرينة المقام

ولا مانع عن الامر [illegible] جهة هذا الامر

كما يفيد دلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا بانضمام ولا انها عليه في خصوص موضع بعضها باعتبار القرينة
كان سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا [illegible]
الكتابة [illegible] حقيقة الجنسية الى النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر بعد الحظر ليس واجبا انما هو مع خصوص ان
الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر نقول مثل قول المولى للعبد بعد
نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع لانا ليس بعين ما نهى عنه بل المطلوب خروجه عن الحبس من حيث
هو خروج عن الحبس والمراد به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يفيد هذا دلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا
المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لشيء قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة
اقتلوا على الوجوب في شيء وكذا ترخيص الحائض والنفساء وكذا وجوب الحلق بعد الحظر منه ثابت بدليل خارجي لا بدلالة الامر
المسألة هذه الكلمات المحتملة فيها ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بان الصيغة حال قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب
فكذا نقول لان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفت الدلالة عليه بعض ما ذكر فهو اولى به وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا
تقدر على ابطال ذلك واما لو وقع اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف
العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا يدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا
وقيل تدل على المرة وبظهور من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار
لا بشرط عدم الزيادة ولا يكون الامتثال بالمخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة مخالفة ومن الماهية
ايضا من صرح بحصول الامتثال بها ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد
ومن قال بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وهو فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة
فلم يكن عقاب لا لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمال الذي ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من
الشارع دليل تشريعها اما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة ولا
ثمرة انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا
تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية
مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة فهي خارجة عنها
فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة للمادة
لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر فالاصل عدم ارادة شيء اخر منها وما قيل من ان المادة
لا تدل على القيد والهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقالة القائلين بالتكرار ان الامر والنهي يجامع الطلب الا في اللغة

ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثالث فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما

وقع الفارق لان النهي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجاد ماهية الفرد في جميع كل
فعل بخلاف تكرار المامور به وفيه انهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج وكذا
بانه من دليل خارج كما تقتضيه كفاية التكرار للقرينة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يقتضي دوام الترك
ويلزم منه دوام فعل المامور به وفيه منع الاستلزام لو كان المراد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل
ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يقتضي الاطلاق ومنع دلالة النهي
على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة تخصيص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام [illegible] بل انما هو تابع للامر لا انما
مثل انا امرنا في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام [illegible] فيسقط المنع الاول [illegible] ويجيء عليه الباقي واحتجاج
القائل الحق بما اشار المعين من الواقع السيد بعد قوله [illegible] وورد بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا
لان الامر ظاهر في المرة تأمل ان ما ذكرنا من حصول المرة وعدم الحرج انما هو بين القول بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد
متعاقبة واما الواجب الافراد [illegible] مثل ان يقول للمامور اعتق لعبيد [illegible] اوجه الله فعلى
القول بالمهية يحصل الامتثال بالجمع واما على القول بالمرة [illegible] على القول الثالث فيها فيبتني على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف
الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المكلف بالقرعة او احتيج الى التعيين ويكون غير [illegible] فان الكلام المراد المرة
هو الفرد الواحد لا يوجد [illegible] الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج
المطلوب بالقرعة [illegible] وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول [illegible] حصول الامتثال [illegible] من يجمع يحصل الامتثال
بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم [illegible] التحقيق انه ان كان حصول الامتثال [illegible]
في ضمن المرة الاولى [illegible] عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاول [illegible] انه يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من الفرق الواجبات العينية فان
الحكم المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الفرد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي
فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه [illegible] فيلزم الاتيان بالمرة الاولى يسقط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى
يكون الاتيان بقرينة فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل الدال عليه بعد الامر فهو منع ظاهر مع انه لا
معنى للتخيير بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة لانهما حقيقتان
مختلفتان [illegible] والنية [illegible] الشارع [illegible] التسبيح [illegible] الركوع والسجود [illegible]
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول بما قلنا في المرة الثانية والثالثة وهكذا الى الوجوب فهو قائل بالتكرار
وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد يستلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة
في الوجوب واستبعد الناظر فيما ذكرنا من التحقيق [illegible] انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجمع على

تذنيب

المهية في ضمن الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا [illegible] ما نقلنا منا بناء على اجتماع الامر والنهي عن القول الثاني [illegible] حقيقة
الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وفقد
المانع وغاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها انه لا دلالة عليه مع فهم العلية يعني
كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى [illegible] لعدم اعتبار العلة
المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله انه الحق حجيتها فالاقرب اما التفصيل بتحرير المقام انه لو كان دالا على العموم من ادوات الشرط
مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا
الا ان يقال بحملها على العموم لو وقعت في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا [illegible] العلية على ما هو
التحقيق كما سيجيء ان شاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا
فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني
فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا [illegible] الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه
ان حمل على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم [illegible] واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط
درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد مع ان ذلك للقرينة
[illegible] اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه [illegible] لفهم العلية

قانون

لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد
بل هي لطلب الماهية وبايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما على القول [illegible]
[illegible] بما مر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند طلب مولاه
السقي [illegible] وانه للقرينة [illegible] مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك الا تسجد
اذ امرتك [illegible] على الفور لان الفاء في قوله فقعوا له ساجدين تفيد التوقيت [illegible]
[illegible] على الفور [illegible] من جهة الاستكبار [illegible] قوله خلقتني من نار وخلقته من طين [illegible]
واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين ولا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول [illegible] تكليف
التكليف [illegible] عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال [illegible] على وقت معين [illegible] بانا نجوز التاخير الى
حصول ظن الفوات وهو ممكن الحصول غالبا كما في الواجبات الممتدة [illegible] النقض بصورة التصريح بجواز
التاخير [illegible] بان جواز التاخير لا يستلزم وجوب [illegible] ان كان [illegible] تكليف [illegible]

الزام لوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة حيث لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير حينئذ مشروط بمعرفة
لا يمكن تلك المعرفة فيحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور [illegible] جواز التاخير [illegible] شرط معرفة [illegible] احراز مهنة
الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع
على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا التقدير [illegible] الكلام [illegible] تسليم انه يجب [illegible] تاخير الفعل عن احراز مهنة الامكان
تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة لو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا
وهكذا الحكم [illegible] حتى يخرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك الفور ولا خروج الواجب عن كونه واجبا [illegible] كون البراءة [illegible] الواجب
اعني عدم تاخير الفعل عن احراز مهنة الامكان في اول زمان التكليف [illegible] ممنوع وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية
المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك
فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة [illegible] غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به [illegible]
فورا [illegible] الدليل ثم [illegible] القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور [illegible] او في مجرد
حصول الاثم [illegible] وكيف كان فهذا الدليل [illegible] لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب [illegible] الفور من
الخارج واستدل ايضا بالاستقراء فان مقتضى [illegible] الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر
قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب [illegible] بعضهم قياسا ورد بان القياس غير جائز سيما في اللغة [illegible]
فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال [illegible]
فلا يتعين الاول الا بدليل [illegible] ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام
في الامر [illegible] فان الاستفهام [illegible] وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد [illegible] فيها اذ
الفرق واقع بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والفعل [illegible] لا يثبت الحكم الا [illegible] ان المعلوم من حال [illegible]
ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا [illegible] لحصولها [illegible] الا ان المستقبل [illegible] لم يكن الاول [illegible]
الثاني والتحقيق ان المطلوب المستقبل [illegible] الاستقراء [illegible] النسبة الخبرية والانشائية الصادرة عن
المتكلم صادرة في الحال [illegible] النسبة الانشائية في الامر هو الطلب القائم بنفس المتكلم حاصل
في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان [illegible] في الحال [illegible] زيد على عمرو [illegible]
فهو مع انه [illegible] زيد قائما [illegible] على كون المشتق حقيقة في الحال [illegible] الا في حال
التلبس [illegible] وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن [illegible] الاستقراء في اثبات اللغة [illegible] طريق اخر يمكن
اثبات المطلوب به [illegible] من [illegible] معنى الفعل [illegible] المعنى الحرفي
وان [illegible] المتكلم [illegible]

بل انما يتوقف على عدم كونه احرازه مع الامكان [illegible] احرازه [illegible]

مدفوع [illegible] انما يتوقف [illegible] تاخيره [illegible] الامكان

مقصر

الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها كذلك لغة فيثبت الفور [illegible] بان كلام [illegible] مع [illegible] اتفاقهم على
يضعف خلاف علماء الاصول والبيان فالحق ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول [illegible] في الحال [illegible]
ما هو من المضارع [illegible] بينهما الاشتراك بين الحال والاستقبال [illegible] بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله
سبحانه وفعل المامور به سببها [illegible] بعض الواجبات سيما [illegible] كما ورد في الصلاة الخمس [illegible]
سيما على القول بالاحباط كما هو الحق [illegible] في المقام الباقي [illegible] القول بالفصل [illegible] سبب المغفرة [illegible] التوبة
[illegible] الاتفاق [illegible] الى الاستدلال [illegible] المطلوب بعدم القول بالفصل [illegible] الاتفاق [illegible]
ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط [illegible] انما يتم فيما حصل الذنب [illegible] جميع الاوامر [illegible] من ان بعض
المستحبات ايضا [illegible] كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب [illegible] ان العام [illegible] التخصيص
والتقييد [illegible] الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات [illegible] الاستحباب
[illegible] الوجوب [illegible] المسارعة [illegible] الحكم بوجوب
[illegible] بالمضيق [illegible] المسارعة [illegible] المامور بصوم رمضان اذا صام [illegible]
[illegible] المسارعة [illegible] الواسعة في زمان [illegible] زمان الصحة
[illegible] التاخير [illegible] المسارعة [illegible] زمان الصحة [illegible]
الاول [illegible] القرينة [illegible] وهذا واضح ان
[illegible] الاوامر المطلقة الموسعة يكفي في صدق المسارعة [illegible] التحقيق في الجواب [illegible]
هذا الاستدلال [illegible] اثبات الفور [illegible] في الوجوب [illegible]
[illegible] في الاوامر المطلقة [illegible] الاتيان على
الاستحباب [illegible] المسارعة [illegible] الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما [illegible] الاستدلال
الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة [illegible] الاسباب [illegible]
عليه [illegible] المطلوب [illegible] الاستدلال [illegible] بالحقيقة [illegible]
الاستفهام [illegible] في الالفاظ [illegible] الاستدلال [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] الاستفهام [illegible] يكون [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] وذلك لا يدل على عدم [illegible] حتى [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible] التخيير في الجواب مع عدم [illegible] الاستدلال [illegible]

بلغ [illegible]

اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الظفر على القول به يحتاج الى دليل موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت
المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج بمضيه الى التهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ثم نقول ان الكلام في
المجرد من القرائن وعن القرائن الامر قرائن بجواز التاخير فالجواز فتامل **ترتيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور
في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان مقتضى الامر هل هو الفعل في
الزمان الثاني وان لم يفعل ففي الثالث وهكذا او مقتضاه الفعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده ولما كان المعنى
عموم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به فهذا الكلام غير منضبط والفائدة في بيان ان صحة المبنى والتحقيق
ان ادلة القول بالفور مع تسليمها صنفان منها ما يدل على الاقتضية بنفسها دلالته على الفور ومنها ما يدل على
وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من
باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت
على الاول لاحتمال ان يراد التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب
الموقت مع فوات الوقت على القول بتسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان
المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما ان ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان
من يقول بعدم فوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فلا وجه لتفريع المسالة على ان التكليف
بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان بل هل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء
وعلى هذا فالقول بدلالة الصيغة على الفور لا ينافي كونها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر
تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الامر لا يدل عليه وكذا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت
وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل لا حق في محله فالحق ان القضاء فرض جديد
هو فرض جديد ... لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيهما ... في الثاني تكليفين
لا ينتفي بانتفاء الثاني ... لا يتكلف باحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ... من الوقت عدم الوجوب
بعد الوقت ... كان معنى الموقت ... الوجوب في الوقت ... عدم الحكم ... عدم الدليل
عليه ... الدليل على العدم ... المتاخر ...
الاصوليين ... مفهوم الزمان ... مفهوم المخالف ... اللقب ...
ومفهوم ... والاثبات ... في بيان المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون
في ان الامر بالشيء يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به ... اقتضاء الايجاب في السبب ... والشرط
الشرعي ... مقدمات ... الا بالواجب كالذي ينقسم باعتبار

الكلفة الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى المعين والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وبعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب بالاصالة وبعدمه الى الاصلي والتبعي وغير
ذلك كذلك ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في
الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لا يقيد الامر في صورة المجيء بالمطلق مع كون المجيء مختصا بالقول به
والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح المتبادر واستعماله في
الامر الصوري ... المعين ... مشروط بالشرط اللازم والاصالة عدم التقييد ويظهر من
السيد المرتضى القول بالاشتراك ... حتى يظهر من الخارج ... الاستعمال ... الاستعمال اعم
من الحقيقة ثم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه ... لعدم امكان الاشتراط
لعدم انفكاك المسبب عن السبب ويعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط او مانع
ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع والشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما يلزم من وجوده عدم الشيء ولا يلزم من عدمه وجوده ... التقييد
احتراز عن مقارنة وجود السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر مقامه فلا
يلزم العدم ويطلق الشرط على جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد
يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي ...
الحكم ... والكلام في ... الكلام في مقدمات
الواجب لا مقدمات الوجوب ... الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العقد
والوضوء والغسل الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث ... المحصل للعلم بالواجب
كما في ... الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة ... في الاتيان بالمامور
به ... من العضو ... الوضوء ...
ونحو ذلك من الشروط والسعي ... ما عرفت هذا فاعلم انه ... بعض ... السبب ...
انفكاك ... الكتب الاصولية
ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها ... الطهارة ... للصلوة على القول بكون العبادات ... او يتوقف
عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة ... الاتيان ...
الواجب هو ... الموجود ... المقدمات الفعلية ...

وجوده كما لو او توقف عليه

نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركيبية
ترك الاناثين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط
فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لادخل له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المطلق
مما يتنازع في وجوبها لعدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية تاعم من المقدورية بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية كلها
مقدورة لان اصولها القدرة على اسبابها ثم اعلم ان الاطلاق والتقييد في الواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشئ
واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق
بالنظر الى اللفظ وقد يجاء من الى ذلك اقتضاء الحكمة والمراد ايضا ومقالة التكلف بالحج وهل الاصح منه الاول والثاني
النزاع في وجوب مقدمات الواجب مطلقا ففيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ الفعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما
وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا الوجوب
العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا يرتاب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو
الاصل الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب بقصد او بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف
واحد وخطاب بشئ واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة وغيرهما
ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات
وفعلها وما يأتي ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها والثمرة
تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انحلاله الى
ان بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان
فلا ثم يكون فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل وكما سيأتي فلا فتح من جهة كونها
مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب
ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا انهم يقولون بثبوت
العقاب باستقلالهم في مسئلة الامر بالشئ على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما
فثبت صحة الضد ويترتب عليه احكامه من الصلوة ونحوها فان القائل بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد ليس الا
طلب الترك الحتمي كما ستعرفه لاصل الخطاب الاصلي ولو صح ان فيه ايضا بدالة النهي المستلزم للفساد الا انكان ثابتا على عقابها
السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على
الحتم والالزام عند من يقول بالتبادر فيه كما هو الحق والمدلول ودلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى
الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فهو التامل في الطرفين والنسبة بينهما يترتب ذلك فمقصر

المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو انما يحكم العقل بها كدلالة الخطاب بحسب شئ على كون ذلك الشئ للاهمام لا عند
المتكلم دائما ابدا ليحكم عليه ذلك ومما الوضع ولم يستشعر به الخطاب ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايماء على اقل
الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع وبهذا ذلك انه خطاب تبعي بمعنى
خطاب حصل بتبعية الخطاب الاصلي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل والمجمع ان هذه الدلالة ايضا مبنية محكمة في اللسان
سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب الذي كان وجوب المقدمة انما
كان هو ايضا تبعا كاصل الخطاب فبمعنى التلازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة ويحكم بحكم الخطابات الاصلية التوصلية
كانقاذ الغريق والغسل المرتب على غسل الثوب المتنجس للصلوة ثم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت ايضا الهام الا
الاصل الذي هو الا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لانه يكون نفسيا
كالقاعدة الغسل الواجبين لا ستحلاله من النفس المحترمة والصلوة في الثوب الذي لم يستعمل المطلوب بالحرام ايضا
الضمني ايضا فيرجع هذه الاولى الزائدة الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى الامور يسكل الامر نظير ما يقع المثبتات في الوجوب
واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي كما
في اصل المثبتات التي اختلفوا فيها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها كالواجبة الموصلة الى الغير
عليه علم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب كالاصل ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثبات ذلك انهم جميعا متفقون على الاستلزام
العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة بعد وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل غير مراد الا مع وجوبها
مقرونة بحصولها من العقل وهو من ادلة الشرع فعدهما خطابان اصليان للشارع احدهما بالبيان والاخر بالدلالة التبعية
دون البيان والحاصل ان هذا هو الاستدلال بانه لا يأتي على اثبات وجوب المقدمة وانت خبير بانه لا يتم الفرق لان مفهوما في الامر
حتى يثبت الوجوب الذي في المقدمة فتامل واعلم ان المتكلم بمعنى الكلام في تقسيم هذا الالزام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة
قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والاداء بالواجب ههنا ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس مطلوبا في
ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب المتنجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المحرم كالغسل
بالماء المغصوب ونحو ذلك فهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات الاخر فيحصل العلم بانحصار الحكمة منهما
في شئ او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا
الا بقصد الطاعة الاهم اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما التي يقع في فعله ويكون مشروعا وقد
ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان
يعلم ان الشئ قد يكون الغير مسقطا عن المقدورة بفعل الغير انما هو من فعل المكلف وما لا يتعلق ولا يشترط ايضا من المقدمات
فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء فاتاه احد من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله مقتض

ولم يقصد المتكلم ايصال الخطاب بالالزام

هو الفعل المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما فعل له وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان
مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك فالكلام في حصول الثواب وعدمه
بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير في من دخل اطلاعه نعم انما يثاب عليه
لو نوى ذلك ثم تاب عند غسل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون كذلك مطلقا وان كان مقدمة القدر المشترك
بين المقدور وغير المقدور فعليك على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وعزاه
مطلقا نقل البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب
وبوجوب السبب دون غيره للواقفية وخصه بحاجة الى السبب وهو قوم لانه بحر الواجب بالنسبة الى السبب
مطلقا بالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد دونه فيتوقف في غيره لاحتمال
الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا لا يعينه قول الشهيد في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا
لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللازم البين
واما الغير البين فهو لازم متحقق بالنسبة الى كلام الشارع الافي بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما
ان هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بانه من اتى بالمامور به امتثل امتثالا لا الجل ان اتى بمقدماته
لا تخصيص ولكن القول الملعون به لا يحكم لا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتيب الملامة والعقاب على ترك
المقدمة في نفسها اذ الملامة والعقاب اما القبح في نفسه او لحصول الكيان العصيان بتركها ولا يستقل العقل الا
كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك المقدمة قبيحا بالذات وحصول العصيان بذلك غير الوجوب كما بينا
نعم يمكن القول باستلزام الخطاب كاد ايقاع اتباع بعض انه لا يرضى بترك المقدمة ولا يجوز تصريح الامر بعدم
مطلوبيتها اللزوم الناشئ من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر
فشمول ايراده حتى يتحقق تركه امر بما امر شيئا ولا يخطر ببال المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة
كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا
بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا
التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالظاهر بعض من المحققين ونقل عن الغزالي وكلام الانوار كلام
لا ان نقول باستحباب فعله من المحال الا ان يقال تحت الخبر العام بمعنى المقدمة فيها على اجهد الناس ذلك
الثواب او سببه وان لم يكن كالمقدمة سبيع جميع اقسام البلوغ حتى شملها القيد فتأمل واحتج الاكثرون بالاجماع ونقل جماعة
وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم يكن واجبة لجاز تركها فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان

ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى جماعة الاجماع غريب كيف وان الاكثر
لم يريدوا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما
لو نص الشارع على انتفاء الوجوب ولا مرخصة الوجوب في المقدمة فان قلت العقل موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه
اذا كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا او وقف بامر فهو مكلف بالخروج وهو محرم والخروج في حين
فرجوعه في مقصدنا انما نحن فيه ايضا المكلف هو سبب التكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بتفسيره
جعله غير مقدور وقيل انما المحال هو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم
المقدمة فظهر تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان ذكر في الكلام في انه بعد الاتفاق على ما قلتم جواز الفرق فيلزم
بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لا نه نفسه سبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا بالاختيار ولا يحيل
العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك مثل ان هذا الجواب بوجه انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة مع تصريحه
بالوجوب ونقول ان ذلك قبيح من الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه لا يجوز تركه فيكون واجبا
ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز
ترك المقدمة ولكن نقول لا يجوز التصريح بعدم العقاب على المقدمة ولا العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم
ذلك عدم الوجوب التبعي ولما علمنا ان القوم قد يجابون عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل والشرع حتى
يكون سفها قبيحا واما اذا استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هاهنا عن الشرع فلم نقف على ما يجب عليه
وقد يوجه ذلك بان اصالة الاباحة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بعيد عن التحقيق اذ المراد من
حكم العقل هاهنا انه لكان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه
فلا يمكن الحكم للعقل ايضا انه هو مع ادلة الشرع مع انه لا يجوز فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا ثمرة للفرق فيما
لا بد من التفرقة بين قول المولى لعبده كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او تصعد وبين قوله كن على السطح
وان لم تكن عليه فما عاقبتك على ترك الكون ولا عاقبتك على ترك النصب فالاول ترك التفرقة على كل واحد من الوجهين والذي يجوز
هو الثاني والذي يرد عليه الامتناع من هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك المقدمة بل انما هو على ترك
ترك ذي المقدمة وحيث لا ينفك عن تركها وهو ترجيح الاوفق ضعيفة الى بيان ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب وهو
اما في غير السبب فاصل واما في السبب فهو ان السبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب
بل القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا يحسب فلذلك فالخطاب بالشرع وان تعلق على الظاهر بالمسبب لا بد ان يرجع
صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا يتعلق الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بالسبب لا يجاد سببه لان
القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم ايجاده

حقيقة

للصلوة والمشي للحج فالواجب ههنا يتعلق به الفعل من حيث انه فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للفعل
وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب
اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما لا يصح التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان
المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة
المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو
المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالفعل كما يتمشى في الشروط
وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب الا الاختيار المكلف المؤثر
حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة وقد فرق بينه وبين المكلف لا كل
ما له علة فان انتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما بين في محله والشبهة المشهورة لا يعتنى
بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق
بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث فلا فقيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير
الدم تعلق بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة كما
تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب
على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة لفظية لما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان
المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار
ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون
نفس الاحراق مامورا به ويكون دلالة على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق منه وهو
هو مقتضى استدلال المستدل ايضا نعم هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان القائل ان يقول
بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما يوجد هنا بالسبب مطابقة وان
كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى
العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك اصحابه بفتح البلاد فلا ينطبق
المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي الا انه لا يجري في المطابقة
ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد
عرفت بطلان دليله بالاتم بل عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن
شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط

اتيا

اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به مخصوص بالمشروط فيلزم تمامية المامور به
بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عموم الوجوب
في غير ما يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به
كصفة المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام ويمكن الجواب بان عدم التمام
ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة التي يكون
صادرة من المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الحيثية المحصلة لحقيقة المامور به
فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل ويجيء الكلام فيه وتحقيق المقام
هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يعرف بغير
الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي فالجواب الجواب

تنبيهات

تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب
في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا على من اشتبه عليه المسئلة والوجوب
الاحتياطي ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض المواضع ورد كالصلوة الى اربع جهات
وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع ولا اجماع المتوهم ثم واما الكلام في
النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نحاشي عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد
بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيما الحاصل من النص
عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا
لوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا
من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء وكذا الكلام
انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا
به بخطاب على حدة بل لا اضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه
للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونقل الخلاف في وجوب هذا القسم
الذي تعلق به الوجوب عليحدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك
المستلزم لترك الواجب كالعلقة المشتبهة في ما بين الاربع او اقل في الدينار الحرام فيطلب تاركه الحصول ونحوها

ايضا

من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة لان الواجب انما هو الاجتناب
عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المقتضية يساعدنا وكذا الكلام
فالذي تيقن وجوبه هو الاجتناب بالجميع واما الذي يحتمل منه فقط فيجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك
سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب **الثالث** الظاهر ان الكلام في دلالة الامر الايجابي على وجوب المقدمة كالكلام
في سائر مقدماته والمقدمة من المسلم الى الذهن التبعي لا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم
المقدمة الخارجة بحرفه فالذي الخلاف من الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا نعم ربما جعل العلامة من
فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب
فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام
فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور
الوجودية التي لا تجتمعه ويرجع الى الاول وقد يطلق على الترك ايضا ما يحمله عبارة عن الكف وكذا الترك
والمراد في هذا البحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة اجتماع الضدين
في محل واحد في وجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي ولما كان الضد شرعيا اذا لم يفعل
ضدا وقد غرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وجعله من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل
لكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اعني بلا اذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل
ذلك الاشتباه في المقامين مع الفرق وعرفت من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لا ثبوته فانه جعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام بمعنى انه لما كان ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان فعل المباح مقدمة له فحكم بانه باطل
اكثر انما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف
ومع عدم الصارف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا مع انتفاء الارادة الى
الورود وهو اعرف من سابقه لان المقامين متغايران ولذا اراد ان ترك الضد كالامر مقدمة لفعل الضد الاخر على ما عرفت
ففعل الضد الاخر انما علة لترك هذا الضد فعبد الكلام في اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف
على فعل الضد الاخر لخلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم تركه كما عرفت من التوقف والمقارنة منشأ
توهم القول الاول ترك الضد يتحقق غالبا من فعل ضده فحسب ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده
ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه وكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف
عن الفعل بعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق وجوب في الخارج حتى يتوقف وتمام تحقيق الكلام في الاحكام
والفعل واكثر التوقف ههنا ابهم وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر

بلغ قبالا

والثاني انما هو بمعنى ما لا يتم الامر الا به مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان ترك
الواجب لصارف عنه فيتحقق الواجب فامعنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان
معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا
فكيف يصح انكار الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر
بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ولا انه الجبر فغاية كون الطلب بالمقدمة ح قبيحا الان مع عدم الواجب
لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف فلا يمكن وقوع بالتقييد باصل
فلا وجه امتناع الواجب فانا نقول بان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب
على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه ومع عدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج
وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات
اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن الاداء من اول العمر الى
اخر غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به
قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وكذا المباح انه غير مسلم كما سيجيء العقاب
على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول
عنه مشتبه المقصود فقد يقال ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يحكى ان مراده ان كل
ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان
احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع
اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فكذلك
الفعل لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين
في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود لا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول
ان هذا لا يختص بالمباح فلا يتم بالواجب ايضا انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب
وبدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا
اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا
بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل
فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح غافلا عن كل فعل ان قلنا بقاء الاكوان

احتجاج الباقي الى المؤخر وكلف ان نقنا بكونه من الكفار وكثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه نعم لا يكون
المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يرتقى بالتقل الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات
قد يكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه
سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد
الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار وعلى هذا ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار والتخيير
بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة مسقطات لها الا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات
كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كون احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي وانما
المحقق السابق الذكر من انه لا يستحيل خلو المباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا فيه وكثيرا
ما نغفل عن انفسنا في وقت ترك الحرام عن فعل وجودي بحيث لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره والحاصل ان الكلام
نوعه قد يصير فيما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا
ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او
الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما هما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا
ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض المقالات
لا قائل به المستقر في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان المقالتين الاولى الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
تركه المأمور به التزاما لا تضمنا كما تكلفه فتوهم بعضهم ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو
الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمنع منه جزء فالمنع من الترك الذي هو كونه
جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما فهم وبينه كما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب
تبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص مع ان القصد غير معتبر والقول بالعدم منقول عن السيد
وبعض العامة محتجا بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا ممنوعة جدا كما مر وهو يكفي ولذلك
قلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل
النزاع وكذا القول بالعينية في الضد الخاص فان هذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية
العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحو باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر

ولا التضمن وهو ايضا ظاهر مما يمكن بيان ابطاله بطريق الاولى واما الالتزام فلان اللزوم البين بالمعنى الاخص فيه مفقود كما
هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من المتمسكين بالاستلزام واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من
تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر فاصلا حرمة الضد وسيبطل ما تشبث به الخصم في ذلك
نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس بما نحن فيه فان ترك الضد من
مقدمات المامور به ووجوبه تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى
ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت به العقاب
على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر
بالايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم
باجلهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما حققه من ان
مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به غرضه الرخصة الفعل ولا ذكر في مفهومه سواء ان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف
ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول انه من الاستلزام يبقى
لاصل كما مر ولا يضر بالقدر المسلم فيه لكنا ايضا نقول بذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي التبعي كما يظهر
من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه وهم يريدون بالاستلزام العقلي ان العقل
يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما
لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون نقيضه حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض
المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب
وجوب المقدمة اصالة تسليمه تبعا وهكذا يمنع المستدل كما ذكره الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة
توصلي والوجوب التوصلي يقتضي تحصيله اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن
التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل
به بالقدرة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب
المقدمة وقد يدعى في المقدمة الثانية ما ينفعل هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما
هو في حال ارادة الفعل واما اذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولا خروج الواجب عن الوجوب وفيه
انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها ثم دعوى حال الايراد ان يكون في حال الارادة فهو خير محل النزاع
ويظهر مما ذكرنا ايضا سر ما في المقدمة الثانية وهي ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للحرام محرم وقد

اجيب بانه لا استلزام اذ ارتباطه بمحض التقارن في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فتمنع الكبرى ولا
تثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدمات تركه وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع
الكبرى بل الصغرى ايضا فان اريد به علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان
كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب وكان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان
فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع لا سيما بلاحظة انه يتقدم على
فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس
فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به
وهو ليس وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق
ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب ونفي الكلام في
الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في
معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى
المعلول الاخر بالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة الحرام فيدل على حرمتها
النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم انا لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد
تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من مسائل الاحكام الشرعية وتتبع
مواردها ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى
الفقهاء بكراهة صنائع يتجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ثم لان العقل لا يستقل بكون
الشيء حراما من دون علته بل لا يستقل فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا وحلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه
الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد ولتلبس به كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان تعلق الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها
فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب فلا وجه الجواب باختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف
لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة تنبيهات
الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم
الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان العبادة انما هي تقتضي

الامر ويدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم كما عرفت وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع الامر
ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من ازمنته
وهذا نظير ما يجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار
المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثالث ان النزاع في ان النهي عن الشيء
هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق
والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بضد ما تعلقت الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد ولا الندب
ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف
في ان الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة
الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا
عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احدها لا بعينه وهنا اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل
البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهذا ايضا للمعتزلة ومنها انه كل من الفريقين منه ونسبه الى
الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره هو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة بمخالفة الاجماع
والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان
الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه وقد يندفع بان المراد التخيير في افراده فان
محل التعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير
جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلاف الكلي في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها
طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها
والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك لكنه
قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع
بها نفسها فبقي قصده نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فلا ولون يتمسكون بالتبادر من قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر ايجاب

الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية ولا شاعرة يقولون كل منها او الواحد الشيئين او الاشياء مبهما

واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره وكل

وحيث لما كان هذا اصل البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها

وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ليس مخيرا بينها

في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق

يكون بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبالكثير وهكذا وكذا

الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في الموا[ضع]

الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في

اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل

القدر الزائد كما في التسبيح في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة

في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول الحد كالافراد في الثاني والا لم يكن ذلك كالقصر والتمام كله لكونه فرد الموت[?]

نعم اختيار ... مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب ويتفرع على وجوب

التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاول بدل عن

المجموع وعلى ما ذكر يلزم تكرار المسح فمن مسح بثلث اصابع او اقصى كون الاثنين مستحبا والمطلوب بما ...

ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل الافراد ويكن جعل التمام ... كالقصر فلا يكون تخييرا بين الزائد

والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل **قانون**

لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت

ينقص عنه الا لزوم التكليف بالمحال واطلاق الاداء على جميع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع

للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الكل

اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع وضعف كونه قاضيا مطلقا او فيما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد

القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا

لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك

الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو لم يفعل في جميع الوقت كما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق

فيجوز تخيير بين افراد متفقة الحقائق متغايرة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان

كتوقف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما ولما كان تطبيق اول جزء

من الفعل

من الفعل باول جزء من الوقت وآخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت

وكان ترجيح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا وجوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الكثيرة في اجزاء

ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر

فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك من ظاهر المفيد وابن

عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهران مرادهم بالعقاب هو اذا تركه رأسا لا يعفو كونه

العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بعض العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد

فعله ثانيا وكذلك المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول

يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصمه بالاخر مع ان اطلاق

على قول الرابع تم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة من ذلك وغيره وبعض

الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع تم لو اريد بالاول المعينة

ومع حصول العفو فلا مضى كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فصل الفارق وقيل الامر يعني فان ادى

اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل نفعله ولا فرق اكثر في سقوط الغرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك

مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدها بينا وقد ذكرها في قسمين وجوابه ردها ذكرناها في حواشي التهذيب

لا لا نتن في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فعل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا

حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا فان الاظهر هو العدم لعدم الدليل وعدم الدليل على الامر عليه

باحد من الدلالات واما ما سائر الادلة فقد جوابه مثل سائر الادلة انه لا بد من مساواة البدل للمبدل منه والقول

فالعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقا[ع]

الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية

لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء

وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكخصيل الظن بوقوع الكفارة عند تركه في اطلاق البدل عليه اصطلاح

وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه كلام لتنافي الامر

للاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما الامر

نجاة وولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة وصدق عليه انه لو لم يفعل كان ساء الامر

مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب ويجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة

مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله يخرج عن الوجوب وفيه ان تركه فالوقت

ليس بدونه البدل وهو الجزء الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة
لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب
ان اريد بمجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان انما يعتبر بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو
قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الآخر مع تسليم وجوب العزم فعلى
يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين تشعرها
كلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل
سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقته مستغنا فيتوهم بعد
الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين ولسقطه الآخر مع انه قد يتأمل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه
يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما
توهم الثبوت الواسطة ومما يؤيد ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان مثل العزم على
صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدودة كالظهر او غير محدودة
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق فتضييق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت
ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا
بذلك وتحصيل واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان
في ما يعتبر فيه بطلان الظن فانهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالتحقيق ان العصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا
كالمتطهر امرأة بظن انه اجنبية وشرب خلا بظن انه خمر وبحق ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء
او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو فعله بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما
ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر لانه لم يخرج عن الوجوب
لولا بخلاف الموقت فانه يجوز التأخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود
لو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير لو قسم بلا الاشكال فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فحل القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر
في السفر فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر
في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة
الخوف وصلوة المريض ونحو ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه

وان شئت

وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر لاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا
كالاستفادة قول الحال من لا يتيقن فليتأمل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض وقد نقول
الغرض يحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا
كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا اجمع
لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي
حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر
الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم
الايجاب على كل احد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض والجواب بان سقوط الامر قبل الاداء قد
يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا نسب السقوط الى
فعل البعض وبان البعض الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الآخرين وجوه
الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات
العينية ايضا كاسقاط الدين دجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم
فان ما يصلح ما نعا هو الابهام وقد انتفى ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس
مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس
الا على ترك المجموع بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص من تقصير آخر
فمنشأ النزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا صدر من الكل ويتفرع عليه ثمرة اشار الثالث
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التفقه والنفر يجب على طائفة من كل فرقة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط
الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان التفريع واجب فالاتمام
المصلحة الاتمام فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل
يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من
مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العلم الشرعية تمام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي كما هو اصل المطلوب به هو الماهية المعينة او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول
وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول لان المتبادر منه ولان الاوامر مأخوذ من
المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء وقد نقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يجد

المهية الا الطلب فذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر من يدل على ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر فلا ريب
لفظا والعرف والتفاهم ولكنه يدل على ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل تقدم تقريرهم لا ينكرون ذلك في شيء
من الموارد مثل انهم يقولون في بحث ان الامر لا يدل على التكرار والفور وعدمه وغيرهما ان الامر لا يقتضي الا الطلب
الماهية فاعلم مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية لا وجود لها في
الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد
وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة يمكن تجويز التكليف به فيكون الفرد
من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا كلا
متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك
قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويتنوعه في محله وثانيا ان المقام
يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة
من ذواتها واخرى من الامور المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة والعبارات شتى كما صرح به ولو ان
لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان نوع اتحاد
مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون
ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا او متحققا او بالاضافة او بالاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب
الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير في تعلق الطلب
عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك قولهم الامر الانتزاعي ما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل الكلام
ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم
في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج كاسلا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد
في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان
يكون هو الفرد واما تعيينه وتخصيصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما
من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص يحكم بحث فان قلت انا نريد من فرد ما احد
الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتخصصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها
على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فما الفرق بين الواجب التخييري والعيني وانتم تقولون التخيير
المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري ولا كلام لنا في ذلك فرقتم بينهما مع انهم نازعوا في الواجب

التخيير

التخييري على ما قال شيء وما بناؤه على ما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد
وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع فيه خطاب تبعي
لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع هو في الامر المتعلق بالكلي هو
الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء وتبعا للخطاب بالكلي ايضا
الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والحكم هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن
اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها شيء متاصل بل انها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم
فيتوصل المكلف في وجه بها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف وبما بيناه يظهر كون اكثر
خطابات الشارع مجازا فان قلت على ما ذكرته من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة
وان كان وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ايتني برجل وجاءني رجل وسلم امرئ
الى الرجل كالمراة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان الاول منه تحصيص
خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا الا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبدلالة
يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالث فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الا
الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ثم
ثم ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام الناقل على ارادة الثاني
بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية
والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعمالها في
كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها
بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم وضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي للمرجحة
لها الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت
حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالكلام من باب وجاء
رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والا فالوضع فيه ايضا كسائر القيود وانما هو متعلق
بالهيئة المادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث
كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى الفاعل ملاحظة النسبة الى الفاعل **قانون** الحق عدم جواز الامر
مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط هو ما توقف وجوبه على ما توقف

بلغ قبالا

عليه وجوده اما يعلم بتفصيل الامر مع الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام
على من كان حاضرا ونحو ذلك او يحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه لئلا يلزم تكليف
ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا ما لا يعلم العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره
فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي
بالنسبة الى الفاقد ثم اشتراطه ظاهرا بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة ظاهرها لكل المكلفين
وهو ان يجمع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه
منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه بكونه
الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب
انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد
النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حصر التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومع ارسال الرسل وانزال
الكتب وتشريع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والظاهر ان
التكليف يجري بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع اشتراطه على الشيء بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا
في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن التنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات
العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع اولا كتملك النصاب بالنسبة
الى الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة فالكلام فيما كان مقدمة للوقوع
فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيلها كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح
وان علم انه يترك باختياره الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول انه ههنا مقامين من الكلام الاول
انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفاء شرطه ام لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان
المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا الثاني
انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين
المصنف في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والتحقيق في كلا المقامين
ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي فانه في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا
في اواخر المبحث وفيه انه لا يتم في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد ما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاجتماع
شرائط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في المحرمات

الشاملة

الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام ولا ينتفي الواجب المشروط غالبا غاية الامر يكون ذلك
لا استحالة المجازية ان تاخير القرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه
كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ قبل حضور وقت العمل بظاهره فان ظاهر الحكم الثابت يدل على القول بجوازه قبل
حضور وقت العمل ثم لا ان تتم ظهوره انما اصل الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجازا في طلب العزم عليه والتوطين له
لقصد الامتحان ونحوه والكشف عن عدم الشرط قرينة على ذلك وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه
تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون لتعريف المكلف
وقد تم الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل
الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص
الصيغة فلا يخرج منها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك لوجوب الاجمال الناشي
من الكلام ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني
فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وزاد بعضهم فجوزوه مع علم المامور بانتفاء الشرط
ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما في ما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما في ما انتفى فيه ما جعله الشارع
شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه وحضر في السفر يمتنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر
يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله فتكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد الجهة
ممتنع كما سيجيء ولا فرق بين تكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق بين الممتنع بالذات
والممتنع بالغير في قبح التكليف لانهما ما لا يستطاع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان
ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاتفاقي ولا ما او قد وجد من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لا امتناع
امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو في ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في
هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول انه يحسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين
ونحوهما وفيه ان هذا خروج من التنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف الا مع عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة
من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب
فالارادة من شرط الوقوع لا غير ثم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث انه لو
يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم
ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد اعم بالاتيان بمرضيا بعد فلا يمر حصول العلم في الواجب الموسع لعدم تقضي الوقت
فيقال الواجب يستجمع للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه

وفيه منع اللازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم
ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فدية وفي
عنه بالمنع من تكليفه ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات انتهى وحينئذ يكون الفدية من جنس المفدي وفيه ان ذلك لا يناسب
امتحان مثل ابرهيم ولا اشتهاره بالفضل الى الله تعالى وكذا لولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو
الحسين عليه السلم ولا استشهاده بتصديق الرؤيا معارض بان في اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا
بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية لا التكليفية لا الاحكام وقد
ذا الحق ان البداء في الاحكام هو النسخ ثم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيحق ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في
الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى من قبيل انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة
قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرني تعالى بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج
بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه ولكن يرد
عليه ان ... في المنام مسببة عن امره تعالى به فيدفعه الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل
يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما قبل حضور وقته او من باب ارادة العزم
والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم في موضع المنع لا يكون بسبب الظن المتبع في هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي
فيما كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت
وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية
او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعل وجهه ظواهر النصوص ومنها ما لو منع
عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما يجعل منها لزوم الكفارة على من افطر في
شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال
اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا لا يحل او افطر صوم صوم رمضان
بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب قانون اختلفوا في ان الشارع قانون
اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت جزما ولا اشكال
في بقاء الجواز ان لم يستفد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاحكام بالمعنى الاخص او الاستصحاب على

فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها
تشريعا بدون الاذن او العادات ... فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البرائة من اللزوم والاصل ... ترتب الاثر
او بالنظر الى الافعال قبل ورود الشرع فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد
بحجية الموثقة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبل ايجابه باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر لا لانه
الضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا نسخ الوجوب او رفعه
او نسخ المنع من الترك ونحوهما اما لو صرح بنسخ مجموع الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان
الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفع حصول
معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم
لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة
وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان
المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن الحكم
الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن
الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى المحصل الاول فالاقرب اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده
مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والمغايرة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب ان تقارن
رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت
الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك
حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والقيد
فان قلت الارتباط والقيد امر اعتباري ويحصل بحصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتباره قلت
سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غايته الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان
الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه
لا يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط بل يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى شيء ولا معنى لعدم اليقين بالانضمام الا هو لعدم
اليقين ببقاء المنضم اليه فكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحبا حتى يثبت اليقين بخلافه ولا استصحاب لا الوجوب
اليقين يتعارض الاستصحابان ويتساقطان ويبقى المورد بلا حكم وحينئذ نقول كان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن
الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستصحاب فان رجع لا الاحكام الشرعية الاصلية عارض من طرق بيان
المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان

هذا الاصل وان قال فرد نعم بلا تحقيق فى الآن ان فرع الاعادة توهم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العينى
نفى شرطية حضور الامام او نائبه او تحريم لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف [illegible] نظير كثير من الفروع
عظيم الفائدة وهو ما اشتهر فى السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا فى محله ومن فروعه
ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء كان لا يجزى عن الغسل [illegible] تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة فى مكان
لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلته فى مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر فلا ينعقد
على القول باشتراط الرجحان فى النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة فى المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص
لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو فى غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد [illegible]
لرجح باعتبار المحل الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فقيل بعدم الرجحان بل الرجحان [illegible] لو صرح
[illegible] لان الاذن الحاصل من جهة كونه [illegible] قد ارتفع وبقى كلا الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر الحجة [illegible]
خاص فات قبل ذلك فلا يجب [illegible] كما لا يجرى الاستصحاب فى الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك
لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشئ فاتوا منه
ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو فى الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس كذلك
[illegible] فبانتفائه ينتفى المشروط [illegible] وهو ليس [illegible] جزما [illegible] فى جميع الازمان ومسئلة
الجمعة [illegible] من هذا القبيل [illegible] حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام فى
اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضى الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضى رسم مقدمات **الاولى**
الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن
اسقاط القضاء كما سيجئ [illegible] فى الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود [illegible]
بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد [illegible] الاجزاء فى العبادات هو اللازم المساوى للصحة فيها وتعريف الاجزاء بجعل
اللفظ قد يقع فى كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثانى
بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء ولا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى [illegible]
[illegible] بما ذكر [illegible] العبادة [illegible] اتفاقهم على [illegible] الامر على الاجزاء بالمعنى الاول [illegible]
الثانى **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على وجهه ومقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه
المستفاد من الشرع بحسب [illegible] وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال فى تحقيق الامر وتعيينه فان
التكليف قد يكون بشئ [illegible] فى نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل
اليقين فقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد فى الفتاوى

[illegible]

فان اعتماده على الظن المستفاد من حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على
كفاية الظن من اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك فى حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف يقينيا والامر كان
ويعلم ثانيا بانه عوض كالتيمم عن الماء والاشكال فى ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين ومحكوم بالاجزاء
[illegible] او هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه فى الحال الماضى الا فى حال عدم التمكن منه [illegible]
هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضى شئ وكذلك الكلام فى المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء فى الوقت فان
قلنا ان المكلف به هو الوضوء فى الوقت الا فى حال عدم التمكن [illegible] فى اخرى [illegible] مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متعذرا
يجب عليه الاعادة فى الوقت وان قلنا ان التكليف [illegible] القطع والتكليف الظنى ايضا مطلق [illegible]
اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بسبب تعدد الاحوال [illegible]
والتكليف به فى الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فمن صلى الظهر قبله
بجميع الوضوء فى وقت ومع التيمم فى اخر فايهما حصلت فقد حصل [illegible] نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى
كل واحد من الحالات فلا اشكال فى الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان
بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الآخر فوجوب القضاء او الاعادة [illegible] كشف
[illegible] وظن طهارة انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال فى الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا
هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل الاختلال بالمبدل لا البدل [illegible]
بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل [illegible] الامر على سقوط القضاء
بدعوى السقوط [illegible] النسبة الى المبدل ولعل النزاع فى هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالاجزاء الى
كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحالة التى وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الكلى الحاصل
فى ضمن البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع فى هذه المسئلة يحتمل وجهين الاول ان اتيان المأمور به على وجهه هل
هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر [illegible] يقول انه لا مانع من القضاء ثم
فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا انه لابد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثانى ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان
يكون بامر اخر فعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثانى يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
فى تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجرى فى الاستدلال على التحرير الاول فنقول الادلة على ما يطابقه
ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجرى على القولين
كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او التكرار [illegible] انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء
على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الاتيان اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يقتضى فعله ثانيا [illegible]

ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيها تبعي وكذا الحمل على الفور بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء
لا الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم
الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه
ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه
المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد ويطلق
على الماتي به ثانيا القضاء [illegible] وان لم يكن القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد
والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه تعذر بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد اصول المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد
الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنى ان المطلوب
به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والفرض تحقق حصوله فيحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب
بل المشروعية ايضا المامور تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك
الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك
باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكره يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني
ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان
المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا
فعل امر وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم
الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة يقضى بعد انكشاف
فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل
البدل ما دام غير متمكن منه كما ذكره صح [illegible] باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة
الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او بعض سقوطه في المسئلة تمسك بقضيته الاصح
وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به
على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير ما اتى به لا يلزم ان
لا يكون الماتي به تمام المامور به هذا خلف اما الثاني فلان الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول
الامتثال لا يبقى معه طلب اخر وتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل

وبذلك

وبذلك يندفع ما يتوهم ان فعله ثانيا مثل الاول [illegible] ولو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد
من الحديث الثاني فحصل النزاع على التحرير الاول فلا يحتاج طلب حتى يستند على اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول وما
ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها ليس الا تحصيل الحاصل فمدفوع
بما ظهر من ان ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل
الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال لاقتضى الامر فعله ثانيا ثم كون الامر للتكرار وهو
خلاف التحقيق او خلاف المفروض وفيه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف
منه بالذات كما يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وان الحمل على الفور انما
هو على مقتضى العقل والعادة لا ان يمنع مانع عنه كما مر في الحجة وما عرفت فيه كما احتج المانع بوجوب اتمام
الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفايت وهو الحج الصحيح
واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة
ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه
مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب بعد ملاحظة
فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء
بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفايت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق
القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا ولم اقف في كلامهم على تصريح بما ذكرناه وجهت كلامهم مختلط في بيان المقصود
فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا يختلط والله الهادي قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا
بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او
بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ومبنى العضد
المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان يبقى احدهما
بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا
واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد
اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض
الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع فكما
لا يصح كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المطلق د
المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي الشيء

المطلوب بانتفاء هذا القيد فنافى لكون القضاء بالفرض الاول مستلزم لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفى ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يرتفع باصالة البراءة عن القضاء ولكن يعيد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء واشتغال الذمة بحكم التكليف مستصحب لانفصال البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفى فى نفى البراءة الا مع ان الظاهر من القيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والجزء انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدى ايضا ان مجرد تغاير الجنس والفصل فى الخارج لا يجدى فى كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التغاير فى الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس فى الخارج الا فى ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفى الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه فى مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم والقاعة فى يوم الخميس وفى يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما توهم انه لو كان نذر نفسا الصوم فلا ينفع المقام فى شىء اذ الصوم الذى هو عبارة عن امساك يوم ما يتقيد بالخميس او بيوم غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذى كان ملحوظا فى مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا يجدى لصوق القاعدة فان قلت توضيح ذلك يحصل فى الصوم يوم الخميس يعنى امساك فى يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يبع النظيرة والا فيح لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك فى المثال المذكور وكذلك مطلق صلوة ركعتين فى قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل فصلت الوجوب كما مر فلتحق والتحقيق ان حكاية الجنس والفصل فاسد من عدم التمايز والا فجاز الحكم بجوهرية ولا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيئان واحد المتبادر هو المجموع فلا فهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا وهو الاتيان بالمجموع ولا اصل فاذا انتفى الخميس فينتفى المامور به بل يستفاد منه على التوقيت مفهوم الزمان ومفهوم القيد وغيرهما الدالة على العدم ايضا وعلى فلانزاع انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع وقولهم عليهم السلم الميسور لا يترك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام فى غير الوقت من القيود فلا يقتضى الفعل فيه كالمفعول فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الصلوات الثلث بالفراج لو فقد السور والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر لو استتبع القضاء كان اليوم بيته وقته كالجمعة والعيد فهما اعم والعام لا يدل الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشىء لا يتخلف عنه فالتخلف لابد من جهة دليل اخر فهو متفرع الا ان يمنع مانع وقد

يستدل

يستدل لما ابقى اللزوم كون القضاء اداء او مساويا للاول لو كان الامر الاول كذا يعنى بالتاخير وفيه ان الحكم فى الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف الماتى به المامور به فيه داخل فيه فلا يوثر اختلاله فى سقوطه ويعلم الجواب مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية جاز تقديمه عليه ايضا الثانى ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداء ولو بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد فى الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلى والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية فى حصول مصلحتها او بالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوقيف بخلاف المعاملات ويظهر تحقيقه فى الثالث انه وجب امر جميل كان داعيا لا امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون متابعا فى مقتضيه بان الاداء فلا يكون استدراكا للمصلحة فيثمر وما نحن فيه استدراك المصلحة الفائتة لا الفهم فانه الامر بالامر فى فافانا القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قال له افعل كذا فهم امر بالنيابة فلا ان يقول له افعل فلان كذا فهم العرف التبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه ورد قبل نفسه بغير موضح ولكان ما ذكرنا مستقرا بالا اضداد ونحو صل ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل الرسول الثانى ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاتبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثانى ان القرينة دالة على ان الامر للارشاد وكذلك نقول باستحباب عبادة الصبى ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا وكذا الامر بالعلم بالشىء فهل يستلزم حصول ذلك الشىء فى تلك الحالة لازم ام لا الاظهر لا لان الامر طلب مهية فى المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم ان طلقت زوجتى لا يوجب الاقرار بالطلاق بالطلاق القاطع ولكن المتفاهم فى العرف مثل الاقرار وانما تم على تلك القاعدة قانون المقصد الثانى فى النواهى قانون النهى هو طلب ترك الفعل بالقول من العالى على سبيل الاستعلاء ويدل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة فى العرف ايضا وامثل الكف عن الزنا فيدخل فى كلامهم حيث ملاحظة الكف بالذات فانه فعل من الافعال ويتعين من حيث انه النهى لاخطر اخر وهو الزنا حال عن الطلب وحسنا قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما ما تقدم فى الامر واما صيغة لا تفعل وما فى معناها فالاشهر الاقوى انها ايضا حقيقة فى التحريم فقط وقيل بانها حقيقة فى الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك العقل وتوسعها الاصالة

عدم النقل ولاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا هنا تعليلها بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا يظهر ادلة ثم
الاقوال واجوبتها مما تقدم نعم ربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب
ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل
نهي وهو ممنوع انما نقول يكون النهي بلفظ ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم لا يصلح قياس النهي
على صيغة لا تفعل الا بعد العلم بارادة التحريم منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه محرما يكون
النهي عليها في ان افادته الحرمة والحاجة الى تحليل اخرى كما مر نظيره في الامر وان ثم مجهول اللفظ نهي بمعنى ماخوذا في معناه الحرمة
كما هو مبنى الاستدلال الظاهر ايضا ولا ماينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال لا يدل على عدم الدلالة
ولا انما احتاج الى الاستدلال وامام خصوص نهيه صلى الله عليه وآله نصير وربه بذلك مع انه لا حقيقيا الدائم محل
الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه بصيغته حقيقة بل الدليل
على ان كل ما نسمع بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثانيا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول
مجاز ايضا ومقتضاه لا بد من اخراج المكروهات فلا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج
الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه والانقياد لها على طبق مدلولها ان حرمة فحرمة
البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وما يحتمل المطلوب الاذعان على مقتضاه
ومنها الاستدلال بالاعلى كم ما في الرسول والفهام حرمة مخالفة الله لحرمة مخالفته صلى الله عليه وآله بالطريق الاولى
على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل
وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة
بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات
الراجحة المساوية للحقيقة والجواب منه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **فائدة** اختلفوا في ان المراد من النهي
هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر
عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق وممتنع التاثير فيه للزوم تحصيل
الحاصل مع ان القدرة متاخرة عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره فان القدرة يظهر في الاستمرار فاذا
ثبت امكان تعلق ابتداء الفعل ثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية
والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد بقائه على العدم الاصلي
او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام
انما هو على ظاهر احوال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل نقول امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف

الامتثال

على الامتثال سواء كان محتاجا الى الترك الى الكف او فعل ضد اخر ام لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين
النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك
انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت
ايضا يئول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره
ولو كان مجرد توطين النفس على الامتثال لمجرد التصور لمكن ان يصير بصير الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا
والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا هو
احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو تلك الامور الوجودية كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر فنقول ان هنا ان ذلك من قبيل حركة
المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة
فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة والمكلف به بالذات
هو تلك الامور ويكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن
الاقتصار على الكف فقط **فائدتان الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده
على نحو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول
بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثم كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع
تعلق التكليف بالعدم وغيره بخلاف ما نحن فيه وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثم ايضا وعلى اي تقدير فهنا اشكال اخر وهو انه على
القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يئول الامر الى الفرق من ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
يلزم الدور فتأمل **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا فذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة
في نذر ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة وما لو اتى في الثاني لكن من الخلاص لم يحصل
بمعصية تاركه ولا يجب القصاص عليه **فائدة** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار
ولا يقتضي العدم تاما مع ما عرفت من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من الافعال المصادر الخالية عن اللام والتنوين
وهي حقيقة في الماهية لا بشرط لا بقيد شيء ولا يدل الهيئة الا على الطلب فمعنى الحتمي او الايجاب والاصل عدم شيء
اخر فكما انه يتحقق بالاتيان مع التاركين بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا في الايضاح ونهي الطبيب
التاركين المرض في اكل الفاكهة قابل لهما ويستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي يطلب
ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد وكان الطلب الايجابي
يحصل الامتثال فيه بالاتيان بفرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدلول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط

العموم المجموعي البتوع كونها مقيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المنهي عنه هو الطبيعة المطلقة كما هو الفرض المسلم
في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقع الطلب منك
عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقع الطلب دائما منك ترك الزنا او الطلب في
هذا الشهر منك ترك الزنا وكما لا فرق في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد
الطبيعة في الجملة لا دائما ولا في المطلق من الازمنة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار في النهي لا من جهة المادة ولا من جهة
طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض
المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فيحمل على العموم
في كلام الحكيم تقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ما ذكره المستدل وعلى هذا فما ذكرناه هو دلالة
الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتنازع في نظائر المبحث ولا ظلا يمنع الحمل على العموم مع فصول قرينة بعض
مما نهاه الطبيب عن قيد ذلك بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حفظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولكن
يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها فلا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء
هذه الطريقة في الامر فان حمله على الدوام لحصول الامتثال هنا بمجرد الماهية ينافي اللغو والقبيح في كلام
الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة
في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء
القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في كل آن ان الناظر يحتمل
في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او
تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك
الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما هو عدم الامتثال الا بالترك في جميع الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من افهام التكليف
من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال على القدر مطلق النهي وان حصول الترك استمرارا دائما على الاستمرار
بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع فيض الترك المطلق وحصوله بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال
الا بالدوام ولا يحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الامر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال
بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كما ان الاطلاق في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان
الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب فالمتبادر المتبادر منه سائر الخصوصيات
فكلما فعل ترك الزنا بامرأة معينة ولم يكن الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لا لاجل ذلك الترك فان الطبيعة
لم يتحقق مع ان الامتثال بالترك مطلقا لعدم الفقد به فكان المقدور ما يتساوى له تاه فكما لا يمكن تحصيل التأثير في

آن واحد لا يكون ترك احدهما في آن الحلول ارتكاب الاخرى بالجملة فلابد من ترك الطبيعة رأسا في آن من
الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لابد ان يقول
بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فادعاء بعضهم ان كل
من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ المدعي ذهب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم
بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون
العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور
ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز الاجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص
لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين من جهة واحدة فلا نزاع
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وقد انتصر بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لانه تكليف
بالمحال وهو نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال والواحد بالجنس
لا يضر ذلك ايضا فلا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى الاوامر وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منع بعض
المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المحال لا
ارتبط فهذا قد عرفت ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب الاكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو
الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء
والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين
وامثالهم رحمهم الله تعالى بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن
عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى
ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم
الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها
كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في
نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت عادتهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء
واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون هو شيء واحد شخصي فانه هو الذي يحصل به
الغصب ويحصل به جزء الصلاة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مأمور به ومن حيث
انه تصرف في مال الغير منهي عنه **لنا على الجواز وجوه الاول** ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا

تنبيه

قانون

وسماعا بلغ قبالا

الى تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد
ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا
ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد من التكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا
بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في
الخارج بشرط لا فمسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فممنوع لظهور ان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي
وجوده مع الف شرط فان الممكن من ايجاده في ضمن فرد فهو ممكن من ايجاده لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على
وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بالذات بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات
بالنسبة الى المقدمات الى المقدورات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف بعد التمكن من المقدمة
فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة
امر بالكون ولا امر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به
وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده وان كان ذلك ايضا من باب
مقدمة لا امتثال مقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي
قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه لكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما
من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت
من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرديتها مامورا به من باب المقدمة
ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري
ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق
فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه
تابع لوجوب الكلي ولا كذلك في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف
به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي في غيره او الفرد
المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا متعلقا كاصل الكلي والا فان كان الكلام مباحا في التخيير بين الجميع ولا في الافراد
المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا وكثيرا لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا
عن الواجب في التوصليات بل التحقيق انه قد علم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا يراد ان يكون معناه
انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع
في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف ولا فضل يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور

بلا من

بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به
فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا
للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا ثم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة
فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلابد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي
وعدمه ثم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسألة تعلق الامر بالكلي المناص
عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت الفرد المنتزع للامر الذي هو من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز
طلبه وكيف يجوز ينتزع من الحرام ويتخلص عنها قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار
انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم
يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة تضاد
الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لزم القبح
والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يرد على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق
بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى النهي هنا بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه
فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومع كل ذلك فالظاهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في النهي عنه ايضا
لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما ستحققه انشاء الله تعالى وان لم افرد
الاصوليون الكلام في المسئلتين ويلتحق فيه انسبه بالمقاصد الكلامية وان كان الادخل في المسائل الاصولية ايضا
وجهه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس
ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو
رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه فرجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل
واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة فمعنى
التنزيهية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير
المانع من توجه القلب ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا انه منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان
معنى كراهة التعرض للرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا
مناص عن اجتماع الحكمين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو
التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرضا للرشاش فلم يجتمع ايضا متعلق بالصلوة

وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود
المحذور ايضا وثانيًا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة بحكم بحث قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة
في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة وانما كون الغصب مع كون الصلوة ليس بخارج
من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة وثانيا ان هذا الاثم في كثير من الجهات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل
على كراهة الصلوة بما كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العذر والنكتة
هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة
هذا كله فيما ورد من الشارع التصريح به واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون
فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا
ايضا يدل على بطلان مذهبه **الثاني** ان الكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا بالنسبة الى
نفسه ومراده ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد في ذلك من جهة بعض الخصوصيات
كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات
مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام
وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فالمقصود ترك
الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت والتخيير بان ذلك انما هو لاجل ما يسمى ولا يخفى ان الترك المطلوب
المتعلق بهذا المخصص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك
اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لمطلق الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بلا
تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب
حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن
دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او كلاهما الى اخر ما ذكرنا على انا
نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا ما باعتبار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في
الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة
ليستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة
الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي
فيه نفلا من الصلوة المكروهة باطلة وهذا الذي يوقعه فيها هي الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فلا شك

[illegible]

باولى من ان يبقى ان هذه هي الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستوعب اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر
فهذا اعتراف منك بان الارجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير
والمولد رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في
عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبركون به انضمام فمع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر
ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فانتم تقولون انتم في العبادات المكروهة
بترجيح فعلها على تركها او بالعكس قلت الناهي التي وردت على العبادات تعريفا كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس
فيما تعلقت بذاتها وان وردت تعلقه بذاتها مثل ان نقول ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التعريف
الى سبعين في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها
والحائض فبذلك تكليف اصلا وانما حكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان النهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع
او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا
ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان والخصوصية التي تحصل بها في ذمن خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية
وهذه المرجوحية قد يوازن الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير
متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة
في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء قيل لا يقتضى
النقيضية او لا وما لا بدل له كالقيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او
مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله والثاني هو المتعين هنا اذ الظاهر من النهي عن النافلة على ظاهر
اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرجح بذلك كان المعصومون
عليهم السلام يتركون تلك العبادات ويمنعون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم
بحيث كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها
نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما
هو في اصل العبادة ومهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى
اصل العبادة وان كان لا يحصل التقرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول التقرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي تقع
فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المتبطلة على ما هو الشرع فيها مع ان قصد

[illegible]

التقرب لا بخصوص معناه في طلب التقرب حال الاتيان والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر فعلى العبادة من حيث انها
موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل التقرب بها من جهة ما لها من منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عم
كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه بعض من الاكابر فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متكلما ساكتا
ومتشاغلا اولى من فعله وان لم الاركبه الامام عم ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من شانه عم سيما متكررا وسيما
في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو تطوع لها الاخر حال قصد التقرب بها ولما
الفرائض فمعلوم جواز تركها مع ذلك فاما هو لطائبة الحق وانه لا يتضح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو تقلد امور
لنسط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب
فعلى صورة العبادة تكون في محل قصد التقرب ما لم يقصد مبطلا من الخارج وان لم يكن محل الحصول الثواب من الخارج كما نورد في
امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الصحيحة ان الامام عم صام في السفر في شعبان مع
انه ليس بصحيح في كونه صحيحا وباطلا كما ان عندنا ببطل السفر او غيره لذلك من الاحتمالات فلا بد من نفي الكراهة فيها لا بد
من القول برجحان تركه مطلقا لا لاطلاق في عموم السفر الكل اخر في التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة
فالكلام فيه واضح فيما لم يثبت فلا اشكال **الثالث** ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد
وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية ومرجوحيتها اضافية وكالاستفاضة بقبحهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح
بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كاستحباب غسل الجنابة قبل الصلوة
المندوبة على القول بوجوبه لنفسه فكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع
الكراهة الغيري كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات الغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد
البارز فيها ونحوهما وغيره ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول المنقصة في ذاتها ايضا بحيث الترك بالنسبة الى
ذاتها ايضا فيعود المحذور وكذا لو فسره بمعناه كون الغير افضل منه ولا يرجح تركه لغاية ذلك الغير ربما يكون مما يوافق اصل
الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية اخرى
ان هذه المنقصة انما هو من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف الاصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد
الجهة ثم ان الكلام لا يتم في مثل صوم السفر لانها اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد الوحدانية على اصل الطبيعة ولا يجد
ما ذكره المجيب اذ فيه بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فما لم يكن فعل ذلك مطلوبا او تركه او
الاحتمال الاخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه يفوت المصلحة الذاتية الحاصلة
في الغير فهو كمن رتب على ما قررت عندنا فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة قلت فان قلت فلا يجوز الفعل والترك معا
فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجوازا الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة انهما

وهو واضح

وهو واضح مع انه لا فرق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية
ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة تتحد مع الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان
ذلك انما هو بعد تسليم ان لا اتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط
بين ما نحن فيه القانون وما يتحدين فيما نحن فيه النهي تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها فالنهي
منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والا فكفا يلزم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثال في
العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم ما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا
وان شئت تطبيق هذا الكلام المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فانك تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع
التهمة اضافية بالنسبة الى حيثيتها في المثال الاول نحن نقرر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية بالنسبة الى الصلوة
في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى
من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جواب المجيب انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرناه في الفقرة
الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب الرد به انما المعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى
الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه رجع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير
المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار
مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشتهر ورد صاف
الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بعد الملاحظة مع ان لا استحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره
انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب
الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الشرط في حال كون المكلف معتسلا الا انه يستحب الغسل الا ان يقال استحباب الفعل
في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فلا دليل هو اعتبار تعدد الجهة ولا يمكن
مع التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي
ذكرناه الصلوة في المسجد فانه المستحب والواجب انهما متضادان وكذا افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من
حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح الحكم
الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان في ذاته الرجحان والمرتبة الموجودة في الافضل بالنظر
الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته مع انه مخرج عن القاعدة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل
الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل

منهم للصوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر
بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه متحد فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة المركبة بما اتفقت وفيه ان هذا الكلام ظاهره مناقض لمذهب
المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة واما ثانيا فلانا
في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه لا نظر في مدلول اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا الحكم
الا ان يكون مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما
اشرنا من ان المحال لا يرد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع فتوصلية الواجب او تعبديته لا يصير الحرام مسقطا عن الواجب
لان الواحد لا يصير مطيعا وعاصيا وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالكفاية
في التوصل وبذلك بانه يصح من جهة اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يبطل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطابقا
مناط ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص بجهتي الامر والنهي صريح
فان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فالفائدة في هذا الجواب والجواب في القول باجتماع
الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا ادعى سقوط الواجب عند فعل الحرام ومانعا على المذهب المنصوب
فيصح ارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كثير من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا الكلام ماده
ان الوجوب لابد من باب المقدمة فيمكن دعوى انه توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه
بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب ثم ان جعل الجزء وجوب تبعي كما اشرنا في ذلك البحث
وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان الكون تحريك الاصبع وادخال الابرة في
الثوب واخراجها عنه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة وادخال الكون في
كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو جزء من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة
ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الجهة الذي ينطبق على مدعاه
قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف يحكمون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال
من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة
في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبا لكان للمذكور وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف اتفقت
فمنع الامتثال بعد فهم العرف ملاحظة مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلننظر فيما ذكره بعض المدققين بامر الوضوء

بمثل

بمثل خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا
من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة
غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل
في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله
تعالى ان يقول للمصلي في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا الركوع والا
لعاقبتك قوله ويظهر الجواب عن ذلك بما اشرنا فيما سبق ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد الامر
بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة
ممتنع الاجتماع فهو كما ذكر لكن الامر والنهي لم يرد الا مطلقين والحاصل ان تحقق الامر والنهي هنا ليس بناء فعليك
كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد
لتعدد فهو في الحس فغير ممنوع ظاهرا وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وان لم يتعدد عند المحققين في الخارج
بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف
في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة
والجمعة يجوز ان يكون هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا
وكذا المكروهات وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا الركوع بل
يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب الطبيعة انما هو بالنسبة
الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف باق في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو بالتمام
مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم
بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون
من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استبعاد من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على حرمة
تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو
استبعاد حسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد
الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها
في ضمن الافراد من باب المقدمة فلابد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما شغلنا الحجاب
عن وجه المطلوب ودفعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استبعاد في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى

باتحادهما في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما ذا اشتغلت بكيفية لا اتحاد لها الا انك
لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهو لا ينافي مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن
هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فظهر اسقاط الصحيح وارتفع الظلام قال لكم قلت وقلت ومن ذلك يظهر
الجواب عن الاشكال في نية القربة لان قصد القرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرطها الحاصلة في ضمن هذا الفرد
المنهي عنه ثم ان هاهنا تنبيهين **الاول** ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وعدم امكان
كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس
فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب
ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي
الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاوجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض
المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة وبين بعض الافاضل الالة على ان للناس مناك
حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية فقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ثم اذ في ترك الواجب يفضي اذ اتعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وفيه ما يفصل في بحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب
الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر
ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها
بخلافه هاهنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض
ثبوته انما يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على
اصل الاباحة فيها تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان
الثاني ان المعنون بهذا القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الا
عن احدهما دون الاخر كتقوم اصل ولا تصرف ولا تكون في الدار المغصوبة نفسه ولا شارة الى جانب لاجتماع فيه عقلا ولغة
وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دارا غيره غصبا فقيل
الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لا يتعلق به النهي عن الخروج
والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل
متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب في نظري لا لانه يجب علينا ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب ما فهم العرف كما

في العام

في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسيجيء اذ العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه فوق
التكليف بالايطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل
على استحالته اذ كان الموجب هو سوء اختياره المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا افرط في تحصيله
حتى فاتت استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين
لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما
الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من
مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر
ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في
باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا مكان التخلص
بوجه اخر ايضا كما لو حمله غيره على ظهره وخرج من دون اختياره او بغير ذلك فليضبط ذلك فانه نافع جدا ثم اعلم على
تصريح باقي كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وهو مقتضى مستدل ابي هاشم انه اذا تعين الخروج للامر دون
النهي بل لا بد له عنه ثم القطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا
الا المعصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل الامر فالنهي باق
بحاله ولا بد من حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال انه حكم المعصية عليه مستصحب
مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي
ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبتني على اصلنا ان النزاع بين هذا القائل وبين ما اخترناه لفظي
اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي هو جعل التكليف من قبيل التكليف لا الابتلاء والتنبيه على استحقاق العقاب
كطلب الترك في نفس الامر فحكم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر المذكور هو طلب حصول الترك في الخارج وفي
يوجه كلام فهو ايضا جيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات
على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحته الى النية وعبارة
اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها اصلا او تعلقت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة
ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الاطاعة في العرف والعادة ولو وافقه لا اتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة
في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية لا لاتيان بالفعل ثانيا لا
ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات
كغسل الثياب ولا اواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال

وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها فاتيان المعاملات على الطريق المحرم وعلى هذا لا يكلف من غسل
ثوبه بماء مغصوب او ماء جار يغرم عليه او بغصب من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا ترتب الآثار على الافعال
المحرمة في المعاملات كترتب الطهورية لالات والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة فالاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد
وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة ولعلها
للجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو ممنوع الا ان يراد
بها اصالة ترجيح اعطاء مال الغير ولعل ما عنى مثلا الا ان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة
الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار ومايقال ان الاصل في المعاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به
ان ما تحقق صحيح حتى فسد في نفس الامر لم نعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا
صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فانه لو وقع الحمل على كونه على الوجه المحرم او المحلل
يحمل على المحلل اذا صدر من مسلم لا ان الاصل في البيع ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية
الصحيحة وصدوره من المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه
بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد
عن الشارع انه جهة صحيحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به بعض المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك
للنذر والنهي [illegible] وكذا من محل النزاع [illegible] الا فلا نزاع في دلالة النهي على الفساد وما ذكرنا فاسد الا
لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان
بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء انفك في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل فلا يرد النقوض
وازيد ما ذكر ومحل النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص
[illegible]
مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم
او لوصف الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به
لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغيرها مثال ذلك النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار
وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها فيندفع ما قررت
مفهوم الصيغة انما يدخل على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الحيثية وعمرو اعلم من
زيد في الطب معناه ان علم الحيثية في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد

على قولهم

على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزمهم ان يرجع العقلاء
[illegible] مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنه فيكون
المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثال المتقدم بين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول
وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا
فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل
ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعينه بلا ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان الطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها
واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة
والزنا فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فنكاح الكافر
لمن [illegible] وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه
لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول
الناقلين للملك واما على القول الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه
او لشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما
بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود
فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او لغيرهما من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة
والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه اللازم
ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف
اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول البائع
[illegible] من هذه الاثواب فالمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين
المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن بيع الربوي [illegible] البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله
لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من
مقوماتها ومميزاتها لان كونها في هذه الدار من احد مقوماتها لا الدار الاخرى والمكان الآخر لكن اعتبار وصف كونها
دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والحاصل ان قوله لا تصل مكتفيا ايضا مثل ذلك الا انه بعد قبول النهي
اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجوبا فالامر بها نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن
بيع مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقوله

الشارع

صلى ولا الغصب والنهي عن الكلام مع الاجنبية واجراء صيغة البيع مع اهل القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت
النداء ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة فلا فهو من القسم الاول واما النهي عنه لشيء مفارق غير متحد
معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع
في هذه المسئلة ذكرناهما استطرادا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام
والامثلة مغشوش مختلط اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لك ولا استفاوت الحال بين
تلك الاقسام في اكثر الاحكام الاتية **الرابعة** اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات
فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء ويظهر الخلاف في فرع النزاع ما لو ظن
ان بعض صلوة من يصلي صلوة صحيحة ... فقيل بيان ان اخل من صلى بظن الطهارة اذا ظهر كونه فاقدا لها في
نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر الشارع في هذا الحال وعلى الثاني
لا لانه غير مسقط للقضاء لو علم بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا
الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاءه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه
بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتوم وقد وزع على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض
بحسب التمكن والعجز فظن الطهارة ويقينها لا يوثران في وحدة صلوة الظهر بحسب الطهر النوعي وقد يجاب بان
ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه
الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة
للقضاء على القولين والحق ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة
ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان
ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعل مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل
اليقين او يكون كافيا صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم
في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا
والا فالتكليف في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة مقام اليقين في نفس الامر وقيام
اليقين بتجويز الشارع فلا منافات بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت
الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من
القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت
ايضا بطريق اولى فالمسقط للقضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا

انما صلى بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر

الا من

الا من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء وان ثبت بامر جديد بالفعل خارج
الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك وان كان من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما
اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء او لم يعرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة
اذا اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة وكذا في طرده بالفاسدة ان اريد بما اسقط القضاء
ما اسقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب
الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بالزوج في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بما
فلا باس به وحينئذ فلا بد من بيان المراد من الامر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال
او سقوط القضاء واما البطلان فهو معنى الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث
يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح عندهم مع اسقاط الزيادة والبطلان
عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا له في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة والصلوة
بصوم العيد ووجهه غير معلوم لانه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد
ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا ونقل عن الذين
عن اكثر اصحابنا ولا عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في
المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب اكثر
اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة
في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على
الفساد في العبادات ان النهي عنها ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن
ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر
بالعام فيكون موافقة العمومات كالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم
فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به
كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة
اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع من ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة
ولكن لو صليت فيها امتثلت على انها مامور بها لكنك اثمت مطلوب ولا يدل اللفظ ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح
من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والمراد انما هو الحكم لان النهي عنه بمحض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير النهي عن الشيء

واما صورة التخصيص فيه الظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا في اما التمثيل بالمعا
بالتجارة ليتضمن يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا يستلزم تضاد الاحكام فلا بد من غير من
التخصيص ايضا فتعين ان منافاة الوجوب والاستحباب التحريم لا ينافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر المقصود
بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب
لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها
ويتحقق الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة
بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لصحت
ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان القانون النهي ليس
لوله فضيلة ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ وما فيه كاف بمحض بالنسبة الى الاصل ولا منافاة
هنا ولا مدلولا كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف
فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولتان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل
بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وذلك
ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه
الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار
الشرعية وانما تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع و تجارة
عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على
الفساد لان النهي يدل على الحرمة واذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة
ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل و اوفوا
بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيبقى فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة
وقد عرفت في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل فلا ينافي وجوب الغسل الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما تم بناء على
ما اسلفناه وحققناه من الشارع عرفا والتمام التخصيص والا فلا منافاة ولا يجمع المدح اعتبار الحيثيتين في غيره كان
النهي عن نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان الحصار المقتضي في البيع في مثل احل ونحوه ثم لا يكون المقتضي
فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة [illegible] ذلك اذ الاصل
في حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو حاصل كون المقتضي مما يوجب الفساد

لان غاية

لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وليسا قطعيا قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح ولا اصل اعمال الدليلين
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار مستلزما للزوم بعد الافتراق ان كان
حراما وقيل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك مدرك الفقهاء حيث
يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة رداعلى من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل خارج من اجماع او نص او غير ذلك من
القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد
في جميع الاعصار من غير نكير وفيه ما مر انا نمنع دلالته على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء حجة لو كان
اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي
يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه منع عدم جريان ما ليس مقتضيا للامر والاصل المقايسة
باطل لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقة الامتثال سبب الفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل
مخالفته وتسليم التناقض او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضى المتناقضين
متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لانه
يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا
شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وقد مر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص
الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة
يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو
اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة فهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان
كانت الحكمة الصحة مرجوحة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كونه مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدم ترتب
الفعل والمنع على فعله ما او فعل ومعنى ترتب الاثر عليه ايضا على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما
هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب ورجحان الصحة ان ثابتا فالنهي وترتب الاثر بالذات لا مرجوحية
مصلحة الترتب بعد اتيان الفعل كما توهم المدقق الشيرازي في حاشيته بانه في بعض الاحيان من بيع عقد الملوك

ذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله وانما عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان بغير معصية بالنسبة
اليه تعالى وكان منهيا عنه يكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب اذ لا شك ان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون
هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فالعبد السيد ليس معصية والحاصل انه لما كان في مثل فعل العقد
اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها ما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر
وبالجملة المراد ان ليس المقصود لما في مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا والمجموع اعلى عدم الدلالة فبان
فساد النكاح عبارة عن سلب الحكم وكلامه دلالة النهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات
فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول
النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم الناشي من
باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط تبعا للقول بعدم الدلالة لغة
مع عدم استعماله الا في التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها
ويمكن استنباطه ودليله والجواب عنه مما تقدم تذنيبات **الاول** انهم اختلفوا في النهي عن الوصف فذهب ابو
حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزم القول بحلية
البيع الربوي والبيع بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما
حققناه من تعميم الوصف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناطه من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية
دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** النهي عن الشرط ان كان من جهة نفس الشرط
فليس الفساد فيه من جهة النهي بل لانه حينئذ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار جزئه في الشرط بان
يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد لانه مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون
النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن
ونحو ذلك فلا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي
يظهر لك ان هذا الاشكال الجاري في النهي عن الجزء ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث** ازداد ابو حنيفة وصاحباه فقالوا بدلالة النهي
على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه
من الوجوه والظاهر انهم لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم البطلان اطلاق الاسم فقول الشارع
لا تصم يوم النحر والحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلاة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة
منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون النهي عنه مثل الاستناد والدعاء ونحو ذلك

وهو بالج

وهو بالجملة اذ نحن نجزم بان النهي عنه امر شرعي ونمنع انه لا يمكن كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلاة الصحيحة
بكونها صلاة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض ممنوع عن مطلق الصلاة الصحيحة فان قلت الحائض اما متمكن من الصلاة
الجامعة للشرائط او لا والثاني يلزم الاستدلال بطلب غير المقدور ولا ستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم التمكن
من الايجاد ولا يجري في متعلق ورودها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول
انها متمكنة من الصلاة الصحيحة بالشرائط المعتبرة في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلاة
الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من
الصلاة الصحيحة بالنسبة الى نفسها في تلك الحالة انما هو من النهي وطلب الترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع
انه قد عد منقوضة بصلاة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة في
صلاة الحائض على المعنى اللغوي غلط لا استحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الوطء اذ كتاب خلاف ظاهر
لا دليل عليه **الباب الثالث** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **الفصل الاول** في المحكم
والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان
احتمل فكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المؤول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو عدم الرجحان هو المتشابه وفسر الشارح العميدي النص بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيد انه وهو
ان لا احتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وضع بها الخطاب فلا يرد ما قيل انه يرد بانه لان اللفظ قد يكون
نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر كلفظ
الاسد والمجمل بالقرء ومثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح
ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد في للنص
بالسماء والارض وللظاهر في اوائل الكتاب بالاسد والغائط والصلاة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب
وقال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ملك السموات وما في الارض فقوله لغة
قيد للقول لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا او للفعل الاخير فقط اعني يفهم دون الاول فلا ينافي الاحتمال
العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها
على المسح تاكيد على الغسل المذكور كما ذكر في الكشاف ماول وفي كلام العميدي ره تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع
لتخرج ما يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد
القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والاسد
والاسد يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا مشكل بحث ان احتمال التجوز هو الاول في الجميع الا ان يكون اللفظ ظاهرا

وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع
انما هو من جهة الخصوص من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي
وفي افادته المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع وينفي باصالة الحقيقة فكذا يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق
الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد
شيخنا البهائي رح بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا
التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا فلا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم قرينة على ارادة المجاز فان ثبتت القرينة
على ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي المجاز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل
مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في الحقيقة بين المعلومين بسبب قرينة المقام
وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على جزء من الحقيقتين ايضا من باب
المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده رح من التقييد بقوله لغة الا ان يكون هو ما في
العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ
يتم على المجازية لسان
غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال
الخاص وان اراد ان العقل يجوز بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع قطع النظر عن القرينة فهو ليس بمختص بالنظر اليه بل لا اعتبار بذلك
اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلامهم في
على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وكذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة
الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة وهذا الاستعمال
وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية
فقد يرى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان
الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه
ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ كلام العلماء ولا تكرم الا الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين منهم فقط
دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية بالنسبة الى العام يعني
ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصادقهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم

فان دلالة عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص ولا يفيد الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم وهما من اوصاف المدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر كما مر
في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما
وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حال المدلول اي الموضوع ذكر في محل النطق وعدم المقصود
من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام
فلو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان
فالامر في ذلك سهل فالاهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من
من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله وانما قلنا ذلك المدلول فقط لانه
مذكور في المنطوق ايضا كما ستعرف **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني
والحق كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما من الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله
من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء
والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا
فعلى الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع
المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلولم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول
القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة
الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون
قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكن كان
مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع
مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب
الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فتفسير الكلام في فرع ان مثال
لو وقعت فكذا واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية
وكون المحل اهلا ونحو ذلك وربما يفرط في القول الى ارجاعه وتجنب محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك
يجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورة
مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل

لحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر
مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في
النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كما مر من حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء
الكلام فيه باشرف اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة
والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وعد بيانا للفرق
الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فجعلوا ما سوى الصريح مفهوما فلا وجه لكون ما له المدلول غير مذكور في
بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اول الحمل مثلا غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق
الغير الصريح فان اول الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذا حرمة الضرب حكم من احكام
الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو
الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا
الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات
الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط
وقد شرط عليه كذا ويشرط ويشترط واشترط عليه فيفهم من ذلك ان المراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بتوابع البيع
واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما
علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل المذكور في مصطلح الاصوليين
ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر
والعهد ونحوهما والشروط في ضمن العقد مثال الكتابة ان تقول شرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق
الثاني ما علمت من قوله ان كان مثقال ذرة ويسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع
الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة
فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو
العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذ من المخرب
الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان
هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال
مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي

ويقولون

ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء
الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف اهل
العرف فتخالف هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى لحاظ الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان
الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله
تعالى لو كان فيهما الهة فمنتقض فلا بد ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو
كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولا يقول به احد بل هو علة العلم بانتفاء الاول فلا يوافق مصطلح الكلام بظاهر
وثانيا ان المراد انحصار السبب في المقدم فان الاصل عدم سبب اخر واذا علم انتفاء السبب فهو احدهما لا بعينه
لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع
المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وحينئذ يجيء الكلام في اطلاق الشرط على السبب لفظا اذ لان قولنا
مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه
حصول مضمون الجملة التي بعدها كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون
شرطا وقد يكون سببا كما يجوز ان تقول ان قبضت في المجلس يصح الصرف ويجوز ان تقول اذا اغسلت ثوبك من البول
فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما للربط هو معنى الشرط
نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الجملة يغني عن معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل
السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفائه لدلالة
التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذ بين
الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف
هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى
والابتداء والانتهاء فان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر اذ يكون بيانا لان المراد من الجملة الشرطية على تقدير
الشرطية الحجة ودفع انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما ذكرنا كان فكيف يصير مساوقا للشرط الاصولي
فالحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به
معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر او توقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا
فان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية احق من هذا

اذ لا تقييد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان
شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثاني** قد اشتهر ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر
انه لا فرق بينها وبين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا كالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم ودعوى قصره على … بحجية مفهوم الصفة
او التمهيد لذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك
اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة واذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل
واما ما قيل مثله في العرف الشرطي كقولك ان جاءك ابنك فبشره ان كان فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب
حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم
العدم خرج عن كونه شرطا … ولا كلام … ان الكلامين مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة
واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا
مع قطع النظر عن دخول ان فيه ان الكلامين ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والعقد من ان الشرط معناه …
هو ما ذكره لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر بهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرها مجازات
لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فاما قيل من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما
خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط … لم يجد …
الدليل بهذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الخلط لبعض
الفحول بين هذه الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه
وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده ملزوما لا … واما معنى الالزام والالتزام … على المعنى
الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه
الفائدة بل يكفي مطلقها او اصالة عدم الفائدة الاخرى لا يبقى احتمالا … ان الغالب وجود الفوائد وثانيا
ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين
بالحجية فان المتبادر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتثبت باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ
المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من قرائن ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل
اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة

العقلية

العقلية بمعونة العقل بحكم بان كل موضع انحصر المشروط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فيدل على ذلك
لا اختصاص بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل يحصل به الحكم بمفهوم الشرط او مطلق
المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع … لو وجد مقام يحتمل فائدة اخرى يجب الخروج عن اللغوية وهو ثم يرد عليه انه
يؤول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه او وجد مثل هذا الفرض لا اظن احدا من المنكرين
يرضى بذلك بل الظاهر ان المنكر يكون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى والحاصل ان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء
يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة
كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر له
فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه … مساويا لها او ارجح منها … اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا احتمل الفوائد الاخر
ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية وانما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية مع ان المنكر ايضا لا يمنع حجيته
ولكنه لا يسميه … مخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصلية فالذي يليق بالقواعد … اثبات الظهور منها
… اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به
فليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط في قبول
شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يعتبر تعلق الحكم بشرط انتفاؤه عند انتفائه لجواز ثبوت
بدله وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي
مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا انسد باب الاستدلال
فالاثبات والاحتمال … لم يثبت شرط آخر يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية
المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد
السبب لانا نقول المتبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يرد
في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصالة الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع ولو ثبت ان
ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور يرجع … الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الطلب الامر للوجوب
العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد تحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني
واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو
اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والجواب ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون
حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل التنبيه … على الفعل اذ اردن التحصن مع ما بين من الضعف في المقصود
… بذلك ويظهر ذلك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب

فى تحقق الاكراه هو موضع ارادة التخصيص فلا حجة فيه كما سيأتى ولا الاولى ان يقال ان مطلق لا استقلال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت
الحقيقة فهذا استعمال مجازى لكون المجاز خيرا من الاشتراك ويقال ان اللفظ يقتضى ذلك ولكن القرينة الخارجية بما تقرر ولولا
القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لجهنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة نفى حل الطلاق التى يكون حل
الارتجاع عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون الفعل مثل لا تسأل اذا كنت
محدثا او القيد مثل لا تاكل الفرخ للاختصار ان حاولت سهما فالقيد لحاجة مثل لا تشرب الخمر اذا كنت مؤمنا ولو ما نحن فيه من هذا
القبيل قوله من هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله كما ثانويٌّ
اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل
عالم او في السائمة زكوة ودلى الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فانه لا المطلق
من الشعر كما يراد من الشعر الكثير فمفهومه ان لا خير الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو فى كلام الحكيم
لولا ان يفيد انتفاء الحكم عند انتفائه لم يرى الوصف ح عن الفائدة ويعد من العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى صلى الواجد يحل عرضه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وقال ان يدل على ذلك وهو
من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال
المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع البيان وسبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكر فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك الا اظهر الفوائد فيجاب بمثل ما تقدم فى مفهوم
الشرط والحاصل التعليل بلزوم الخروج من الفائدة العبارة وازاع الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا ثبوت فائدة ما واذا ثبت
من القرينة الخارجية الظاهرية هذه الفائدة التشريع فيما فلا اظن المنكر مهما شيا من القول بمفهوم الصفة وما يظهر الكان من بعض
لا احتمال ارادة الغير كما يظهر من السيد فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال التعدد فهو
ضعيف مما بيناه من هذا القبيل قول ابى عبيد انه فى صحيح الفضيل قال قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلثة ايام للمشترى قلت وما الشرط
فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستحباب ثم وما يتراى من التخصيص فى المثال الذى ذكره فانما هو لكون اصل الحكم فى
هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا ولا نقدر بكونه فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش
وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان نحتها للتقييد بخلاف الوضع غايته الامر تعارض ثم ما نقل من
ثم ان حجية وظهور حلا منه فى ابو اسامة ابيه تبين النكات فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثانى فيظهر مما ذكرنا من
المعارضة مع ان فهم العالم كان من اجتهاده فى اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر ولا كان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهنى لا عقلا ولا عرفا كما فى التحت
توقف وان انكر النظر لا يخرج عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب اعتماد عليه فلا احتجاج

ان يفهم الى القرينة كما فى صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية فى الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما ظن الطاقة نهاية
بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك القيد بخلاف العكس
والحاصل ان القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التى وردت بها
الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك والتحقيق ان وجهه ان النادر
انما هو المحتاج لحكم الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر فى الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الافهام من
اللفظ فانما يحصل فى النادر والمكتفى الكل لا بد ان يكون شيئا اخر لا مجرد تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه
بالولد وما يشابهه الشرف فى عدم المراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم للواجد
للماء لخوف ضرر دخام الجمعة من الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لخوف ضرر دخام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط العلم
كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والكثير غير التنبيه على خطائهم فى الجاهلية والحجة ويمكن ادخاله
فى القسم الاول والحاصل المعتبر فى دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة
غيره فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر القيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الادلة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما
هو مقتضى الادلة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل
مثل الحيض فى الغنم المعلوفة زكوة فلا ليس فى الغنم زكوة اذا كانت معلوفة واما اذا كان موافقا للاصل كما فى قوله فى
الغنم السائمة زكوة فلا فائدة فى ذلك فان نفى الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشاء من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم
فى المعلول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة فى السنة الائمة من هذا القبيل وانت خبير بما فيه كلال
وضوح الثمرة والفائدة فى الموافق للاصل ايضا لان المدعى للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد فى
طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفى الا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتى
ان شاء الله فى محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وجود دليل
اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية
ويطلب ترجيح المفهوم على ما يليق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وبما حمل منشا الغفلة هو تخلص المتوهم الى ان مفهومه
الحكم فى المخالف للاصل والموافق ولا انشاء وارده على القضيتين كما لا يخفى على المتتبع الثالث مقتضى المفهوم المخالف انما هو
رفع الحكم الثابت المذكور وقد وقع ههنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا العطاء بيان اكرمك على الطريقة التى اشرنا الى ذكره
لا نعطاء ان لم اكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التى هو مقتضى النهى نعم اذا كان الحكم

الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهوم الحرمة كما في قوله [illegible] كل ما يؤكل لحمه يتوضؤ من سؤره و يشرب فان مفهومه ان كل ما لا
يؤكل لحمه لا يتوضؤ من سؤره و لا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم الحرمة فانها ما [illegible]
المطلق ثم ان بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه زكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة و ان هذا يصدق على تقدير ان لا يجب في
شيء منها و مفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك و يلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة
كذلك و يلزم ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك و رد تعقيبه على صاحب العام حيث قال
ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضؤ من سؤره و يشرب هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضؤ من سؤره و يشرب
بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل و العرف و العلامة على التوجيه كذا و انت خبير بان ذلك التوهم ينشأ بان يكون مما نشأ
من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق و ان كان [illegible] و مثل ذلك في عبارة البعض من [illegible] مذهب
لاختلاف الموضوع فلذلك يتصادقان ايضا و الكذب ان مراده من اطلق النقيض على المفهوم كالمحقق الدين الرازي انما هو ان المفهوم
رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه و المراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع و الحق هو ما فهمه الشيخ و صاحب العام لان
الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد ثبت فيه غير القيد و خلا عنه من افراد الموضوع فيفهم
انتفاء الحكم بالنسبة اليه لئلا [illegible] و لا يبقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة و ربما قيل لان الفائدة [illegible] في الجملة [illegible]
في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة
كذلك فان وجوب الزكوة معلق على عموم كل غنم فيه تقع معلوفية كل غنم و ما قيل ان ذلك لعدم وجود امر مشهور مشترك
بين افراد المنطوق و بعض افراد المسكوت بمعنى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب و التوضي من سؤره فنطق [illegible]
الكلام و اما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكولة ايضا مع كونه شريكا للمنطوق في الحكم لعدم لفظ مشهور جامع [illegible]
وقت الحاجة فغير انه لا يختص الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يجيء ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من
سؤره الا الكلب مثلا و كذلك في قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة
الا النوع الفلاني ثم لم ينقطع الناس حتى يلزم تاخير البيان و هو من الخرافات فلا بد للتقييد من فائدة و المفهوم [illegible]
الا نفي الحكم عن غير محل المنطوق مع ان القول بكون استعمال التقييد هنا لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى
البلاغة لحجية المفهوم الذي هو المبني على التبادر من اللفظ او على تنزيه كلام الحكيم عن [illegible]
يكن هناك فائدة اخرى و اما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة [illegible] ان اراد بان يكون
السائمة صفة لبعض الغنم و بيانا لذلك الغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي
هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره و ان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو [illegible]
الموافق لطريقة اهل المنطق [illegible] يتوجه الحكم نفيا و اثباتا الى البعض فان القيد الاخير للسوم و النفي و الاثبات انما يرجعان الى

القيد

القيد الاخير على التحقيق فمفهومه صريح ان البعض الاخر من السائمة [illegible] يجب فيها الزكوة و هذا انما
يعرف بنقل و ورود من كلام الشارع [illegible] مجهول و بالجملة فالمستفاد من العقل و العرف هو ما فهمه الشيخ و صاحب العام رحمهما الله
لا ما يتوهم في التحقيق ان يقال ان [illegible] السور من جزء الحكم و جعل الموضوع نفس الطبيعة [illegible] فالاقرب ما ذكره هؤلاء و ان جعله
جزء الموضوع بان يجعل القيد الى كل واحد مما يشتمل السور فالاقرب [illegible] قولنا الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤر كل
واحد من افراده و مفهومه كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يلاحظ في ان معنى قولنا كل ما يؤكل
لحمه [illegible] الوصف قبل الكل [illegible] الافراد فالمفهوم
ينتفي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا فرق في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة [illegible]
[illegible] تقتضي المنطوق [illegible] سائمة الغنم كان [illegible] المعلوفة الغنم
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] قالوا [illegible] المحققين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ايضا [illegible] بعد حصول الطهر
ايضا [illegible] المنطوق [illegible] مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجاز [illegible]

دائما ان كان المراد من قولنا اتموا وجوب الصوم الى الليل انه ينقطع هذا الصوم تقديرا بمعنى المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما يلتقي منه
الصوم سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه على ما نقل العلامة وقد عرفت انا اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثلا ان
يقول القول الفصل سر الى البصرة [illegible] مثلا بعدم السير بعنوان الوجوب بعين ذلك مجازا وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية وكيف
تقول انا لا نقول احد وان علم من التكلم ارادة الحقيقة بلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان تعلق بعض ان النسخ فيما كان امره معلوما منصوصا
اذا كان قبل حضور وقت العمل ولا ينسخ بعد وقت حضور الحكم وان اردت ضعف من ذلك فمثل ان تقول سر الى البصرة وهما الى الكوفة
وسر الى بغداد فيتبعه انه لا قال له المتعلق في الوقت لحد من الثالث او لاعلام المقام فتجويز المسافر من كل علم وسر الى الكوفة ثم سر الى
ونهايته لا تحتاط بالمسألة اليها وتقتصر ان يخصص جميعها فلا يرد محذور ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذا لا يتم النقض بمثل قوله
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء ان اسلم المسافر الى
نصف النهار فسافر لا يجوز له الافطار كما صدر عن بعض الفضلاء وان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والكثير في [illegible] بالمجاز في
نظائر الافطار المتصلين ان كان ذلك الدال الذي ذكره في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم التسامح كاخبار من
غيرهم وعلو فهم فيهم في اثناء الطريق وكان تحصيل المعجزة يحوجه ذلك ايضا فالمذكور ما يعمله الحق انا هو السير فيما هو مقصود البيان بحكم
الكلي التسليم ينتهي وكذا المراد من قولهم ان اسلم المسافر الى نصف النهار هو الاسلام المخصوص بالشروط ولا ينفي الصوم مطلقا اذا صح
الصوم الحقيقي الى نصف النهار في الحقيقة بمفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيها [illegible] في عدم جواز الافطار هو الاسلام الى نصف
النهار فالاسلام بما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك كما ترى والموجب لعدم الافطار انما هو الاسلام الى نصف النهار ويصح الكلام فيما
يرد عليه من نظائر هذه واما قولك وايضا كما لا دليل على [illegible] تحت اثبات الشيء بعنوان الاداة هو الاخر والمنفي لا يشترط [illegible]
ما لم يحصل ان ما هو الاخر ونفس بجملة القبلية ينقطع الحكم عنه ولا يلزم ذلك [illegible] في بعض الخطاب ان الليل الاخر [illegible] سواء كان ما بعد الوجوب
مجملا الغاية او هو افضا مستقلا عنه بالصوم الى الليل افراد على اشتراط الجملة المطلق كون الحكم ما بعد الغاية ما قبلها لزم التكرر ايضا فيلزم [illegible]
على التفصيل في الكلام اما الاول فكان ظاهر واما الاخر فلعدم الترجيح الا استعمال فيهما فيكون القدر المشترك لكون المجاز ولا اشتراك
خلاف الاصل ويظهر الجواب مما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على
الخاص خبرا له كالامير زيد والشجاع عمرو فحينئذ يفيد الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال انه
لافادة تعميم الحكم في كل ما تقدم وكان حصر التأخير على ما ذكره علماء المعاني ويفيد اشتغال العقود والفوائد مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غيره
وان قلنا بان [illegible] دعوى النظر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر ويجيء الدليل في خصوص معنى بقي ولقد تعلقوا في كون الكلام [illegible]
نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات والاول مذكور في احدهما
فيثبت الجمع من الجموع وان جعل مفهوما من نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر انه لا [illegible]

التبادر من التبادر ومن قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم
وهو باطل وتقريره ان المراد بالعنوان ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيبقى
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بمخصوص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى كل ما صدق عليه العالم
زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك الحقيقة كما لو وجد مصداق الا انه لا في الخارج والادعاء مبالغة
كان قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد يحتاج الى صرف الصفة على الاستغراق الافراد بان تدعي حصر الجنس في هذا
الفرد كان يقال هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الذي ذكره الزمخشري في
تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى [illegible] الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد ويبقي الكلام في ان
لزوم الحصر في العكس يعني في مثل زيد الامير وهو العالم [illegible] ما ذكرناه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغير في المعنى
بمجرد تغيير التقديم والتأخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات ولا فرق في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فلعل
الموجب كما صرح به علماء المعاني [illegible] وما تقدم [illegible] واما ثانيا فالفرق بين صورة التقديم والتأخير ان الموضوع هو الذات
والمحمول هو الوصف والعارض وذلك اصطلاح المتكلمين على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا
اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا انضم الى ذلك [illegible] الحمل فيلزم الحصر
حصرا لما ثبت في زيد [illegible] مقتضى صدق الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد وعلى هذا فحصل صدق الامارة ولا يقع مسند [illegible] كونه
[illegible] وهو عارض [illegible] وان كان [illegible] ما يكون حمل الاعم على الاخص [illegible] صدق الاعم على
ذلك فلا يوجب عدم وجوده في ضمن غير كالكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او
ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجودان [illegible] لان الحمل انما يقتضي الاتحاد ولا يجب العكس
فيما نحن فيه [illegible] الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول
هو المفهوم وكون الموضوع هو المصداق والمصداق هنا الامير معين هو زيد لا غيره [illegible]
[illegible] مفهوم فرد [illegible] مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا [illegible]
الموضوع في الوجود [illegible] ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل [illegible] الاتحاد الحمل
لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان هو صدق
هذا الجنس ولو من حيث انه [illegible] الخبر المنكر مثل زيد امير فيجيء التعريف لغوا مع ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير
ومن حيث فيفيد المعنى الذي هو ايهام الحصر كما مر اليه الاشارة [illegible] ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه [illegible] ما ذكر
ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم ما حقه التأخير وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما
صورة العكس ففيه جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا [illegible] مع بطلان التالي [illegible]

في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق [illegible] ان الكلام لا يختص بالمعرف بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل [illegible]

[illegible]

[illegible]

الباب الثالث في العموم والخصوص [illegible] اما المقدمة فالعام هو اللفظ [illegible]

[illegible]

اى الجملة الاجمالية المعرضة واكل المجموع ويظهر الثمرة فى المتوهم لو كان الجمع للمنافقة فى قوله تعالى ولا تقضوا افلاذكم بعين اكل المجموع لم يبطل المجموع
فان المعنى بخلاف المعنى الاول فانه يقتضى ضرب العشرة وما ضربت العشرة ويجوز ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا
ليس من العموم المصطلح وانه يتبين عليه احكام **الفصل الاول** فى صيغ العموم **قانون** اختلفوا فى كون ما يدعى كونه من موضوعات العموم
من الالفاظ حقيقة موضوعة له او مشترك بينه وبين الخصوص او حقيقة فى الخصوص على اقوال والمختار التوقف ثم القائلون بثبوت الوضع العموم تفصلوا
فى بعض الالفاظ واختلفوا فى الاقوال لتقدم الكلام فى الخلاف فى اصل الوضع ولا ظهر الاختيار كونها حقيقة فى العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون
من قولك ما ضربت احدا ومن دخل دارى فله درهم ونحو ذلك كما مر ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا
لا يحسن ذلك العقاب بالمولى والاتفاق على هذا الذكر التوحيد عليه ولا اتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد
وان من دخل فيه بحمل او دخلت نكرة فى سياق ما ضربت احدا فلو لا انه سلب كلى لما انقض الجزئية فان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى
والقصة ابن الزبعرى فانه فهم من قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله
وقال اليس قد عبد المسيح عيسى وموسى والملائكة فهذا دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم ينكر عليه ذلك بل اجابه بحيث قال ما اجهلك بلغة
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال الكلمة فى ما ذوى العقول او اعم منهم كما فى قوله تعالى والسماء وما بناها
فانما هو خروج عن الحقيقة لكن وقع فى رواية اخرى انه اجاب بان المراد عبادة الشياطين التى امرهم بعبادة هؤلاء وهو الذى تعلق به الاية اصرحت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة فى الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملت سواء اريد بها الخصوص فقط او فى ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة وما كان الوضع مسلما الحكم كلاما
من مرجع فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبعد التقرير الى دفع
الورود على الدليل اشار بانه لا يسلم بتيقن الارادة ولا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلى وهو باطل لانه يثبت بضرورة النقل المتواتر
وبعضها بالتواتر او الاحاد او بما تركب من العقل كما يستفيد من مقدمتين نقليتين وضع شمول العموم الجمع المحلى لما ترتب عليها
مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت عن اهل العربية ان الاستثناء منه لاخراج فرد او انه تارة تعود الجمع واحتمل شمول الحكم كل موضع
وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل وتحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشمول لم يكن داخلا
فى الحكم لا يمكن اخراجه فثبت انه لجميع الافراد وانه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له فى
اثبات اللغات واما التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فانما هو لاثبات الفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام بما
كانما هو من خير التمييز الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمرى واصحابه
المنكسرين من ان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبته فيه من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعانى بالنسبة الى الالفاظ الا ان يكون هناك تخصيص
مرجح من موضع معين بمعنى مفرد
ومرجح فالاول انه يعطى العقل اولا معنى الثانى انه هو التخصيص من غير مخصص وهو الاول انما التخصيص بالتخصيص وهما باطلان والجواب ان
المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث فى اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص

[illegible]

او بنحو اقتضاء المرجح بما ذكر فانه لا يكون شىء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعانى فى حق من تعالى ومعطى
الحروف فيه تعالى مع انه يدل بعد الوضع للنقيضين والضدين وانتفاء اللفظ بالذات الى المعنى فى وقت دون
وقت او شخص دون شخص ولا معنى له لان الذاتى لا يتخلف وكذلك وجه السكاكى فى هذا المذهب ولعل ان
مراده ان الواضع لا يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء للكسر
الشىء مع عدم الابانة والقصم بالقاف للكسر مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف فى الشدة والرخاوة كالقصيص من
الكسر فثبت ان الطريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات
الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها فى اثبات الاشياء التوقيفية التعبدية كالاحكام الشرعية الفرعية والذات
لا يجوز اثبات القياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع صفة فى المسمى وجودا وعدما كالخمر
فانها ما دامت مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا
خمرا لانه يخمر العقل فكما نجوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون تخصيصا منه بالعموم كما خصصه فى سائر الكلمات كما
اشرنا اليه فى اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه
فى اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المحل المعين والمحل وجودا والعنب ايضا فان
المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة هو كذلك فلا يجب عليك ان ترفع كل فاعل لم
يسمع رفعه من العرب وتنصب كل مفعول لم يسمع من العرب نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من
لم يطلق الرجل وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث يحصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا ما لا خلاف فى جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على
التبادر وعلائم صحة السلب وتجانب المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل
انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبى باصطلاح قوم اذا جاء لا ينظر الى اوضاع كلامهم
اذا راى انهم يستعملون الفاظا فى معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان فى ذلك
الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعانى الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعانى النوعية
والفاظا مستعملة فى غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة معتبرة من الواضع ونحو ذلك كما هو الغالب والرايج فى
جميع اللغات والاصطلاحات وحيث ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان
يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعانى المتعددة التى يستعملون فيها الفاظهم اى منها حقيقة وايها
مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يطلع عليه من قرائن حالهم وانهم جعلوا حقيقة فى البعض
وخواص المجاز فى الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة

[illegible]

السبب ونحو العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصية النبي من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع
فالمقصود مما لابد منه استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق
الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل للانسان
الجاهل ايضا انما الاشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن
ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع التخصيصي او
التبعي الحقيقي او المجازي فيما ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمقر دون هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر
وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع بالخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة للمطلق اللغة قلت المراد من
عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو
وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب
والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات الوضع وكلها آنية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يرد ان يقال
ما ذكره من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما آحاد بان مراده ان طريقه اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر
وعدم صحة السلب والاستقراء ومعنى كون هذه الحيثية الخاصة ثابتة مستقلا في معنى خاص في كل الموارد وامثال ذلك
كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما حاصرية العقل وكون الاول مستيقن المراد ولغيرها ايضا فهي بعد فرض تسليمها من العلل
الموجبة للوضع الذي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الموضوع المتنوع ومثل التبادر واخواته
في ادراك الوضع من جملة التوقيفيات نقل الاستقراء المتواتر والآحاد ومثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقرير
الكاشف عنه وكالاخبار المتواترة او اخبار الآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول
وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب بمعنى ان يكون
التكليف بالاباحة هكذا اقتل واحدا وعليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة
من محظورات الاسلام والثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض
منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما اولا فلان احتياج
الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من
لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد
خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فاصل مراد المستدل ان

منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما اولا فلان
احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه
مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان
المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص
منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فاصل مراد المستدل ان غالب استعمال
الالفاظ التي يدعى الخصم عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
دليلا للحقيقة سلمنا لكنه معارض بدليلنا اذ الدليل اثبت الدليل على كونه حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان
المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب بالحقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان مثل هذا المثل ايضا مخصص في
نفسه لا مثل بان الله بكل شيء عليم واناطة الفاسد على سبيل المبالغة لا تنافي كون المراد ظاهره كما ذكره المانع في التخصيص
في نفس المثل وحجة القائل بالاشتراك ان الاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر
مرارا وانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او آحاد والآحاد لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه صريحا
بل يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصية موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع ان الدليل على وجوب تحصيل اليقين ولا
يلزم استواء الكل في التواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المانع وقد مر فيه

قانون

فائدة

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والظاهر انه حقيقة في العموم وارادة المجموع الاجتماعي منه مجاز
لتبادر خلافه فهو عموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها
لفظ سائر على الاطلاق وان كان الاظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها ما الموصولة والشرطية وكذلك
واما الموصوليتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط او يعمم وتستعمل في الخارج ولا الاظهر الحمل على الموصولة ولا
عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام ولا الاظهر الاقوى انه حقيقة في غير اولي
العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو
مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت
بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في
اولي العلم وغيرهم الا انها للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء رجل
بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها اسماء
الزمان والمكان ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت باحدهما ما واما اذا انفردت فقد يحمل على

العموم اذا اقتضاه الحكم مثل ان يقال هناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيرها وللعبارة في الكل التبادر فان
فهم التبادر ثبتت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكم ايضا كما عرفت والا فلا عموم وسنعيد الكلام في بعضها لاشتمال
الخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم في
دلالة المفرد المحلى باللام عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد هنا اسم الجنس
فلا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع
فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ لها فمفهوم الحيوان الناطق ذات ثبت لها اسم
الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وربما
فهو يشمل القليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا
بشرط شيء فيكون مطابقا لمسمى الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء
التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها
من التغييرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى يخص وضع اللفظ كالرجل بالجملة بسبب لحوق هذه اللواحق
فضلا عن جهة مستفادة من استقراء كلامهم والعقل بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بلا ملاحظة
كل واحد من المعاني بلا ملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء للعلم جزافا جنسا دون ملاحظة تعاور
المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الحالات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن
اللواحق يوجد ضمن شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال
الاسم لا يخلو من شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها ثم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع
لكذا او معرفا باللام موضوع لكذا او مع مقابله الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب ان يكون الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى
يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر
عن التعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ في التعبير والتفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا
ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جليلا او يوجب
ان يؤثر المعنى تأثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضا
مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا ما يتعلق بالاعراب كما هو في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امرأة انما يراد
به بيان الماهية ومثلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط ويؤيد ما قلنا ما نقلوه عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة
في الماهية لا بشرط شيء وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وهو موضوع للماهية لا بشرط شيء

واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين
ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود
من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت
خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل
الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذا في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم
في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان
المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال
ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما
لاسم الجنس والا فالنكرة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن
وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة
عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجائني
رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول
الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها
في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى
التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من
ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول
بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس
والنكرة فلا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو
تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني
لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فيقال استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف
باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه
لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ
ليس مسموعا عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ
واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت نقل المرخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا وضع العرب اولا
في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون

لسبب ذلك ما ارادة التثنية وهكذا الجمع واعتساف في القول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا
ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع
تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق للمعنى
وانما يتفاوت المعنى بسبب لحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا
في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار
حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اتفاق
اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط ولا يبعد الفرق
بينها وبين غيرها في ذلك فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي
عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه
الامثلة ربما لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا كثيرا واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة
ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به
فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول
والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها
الرجل وهذا الرجل وكما ينادى بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد ينادى بها الى الصنف المعين من الجنس كما
يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين
من الطبيعة الملحقة عليها اللام بلام العهد فهذه فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو الحق لكن
في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه انشاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس
وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه
لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك
الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بتلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس
ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها لما
لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا اقام القرينة على عدم جواز
ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كما لو دخل فيما نحن فيه وهو في معنى

النكرة

النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا ويجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في
كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان
الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان
ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
القسم اسم الجنس اذا عرف باللام وبين انما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل
موضوع الالف واللام ولم يتصل اذ ليس منشا باصل العدم فيما يحتمل شيء فهو تعريف الجنس واما ان يقصد
بها الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة
على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه قد يكتفى
بمجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف
صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج
وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من
جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني
ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب يجب رجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس
فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعين والتعريف انما يحصل فيه بالالف واللام
واللام في العلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس
والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض
لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس
يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد
يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس
والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم
كلي فلك تصور جميع صور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة
واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعين كما في

قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذ
اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى
الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة
صفة المستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجلان وقد يجمع كرياجيل ورجالات الى غير ذلك واما التثنية
فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع
فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تبعض الجمع كما ان الجمعية تبعض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به
الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد
ايضا منه وعلى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالحكم
مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلعم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى
الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا
فلانا وانما قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم
كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة
الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية
وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالث** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع
تحقيقي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب
اللواحق قد يكون تحقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال حينئذ في ان المعاني
المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار
ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية
وتعينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام وافادة الاشارة الى العهد
الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال والظاهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني
حقيقة فانه قال وما يدل عليه هو الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه
اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم
ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد

تعريف

تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي
ايضا على ما بينا من عدم الفرق بين وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ونظيره ذلك من
ضمن من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة
فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني
او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما
واما القول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس
هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وفيما ذكرتموه ارادة فرد من استعمال اللفظ
في غير ما وضع له كما يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها كما في الاضافات كما يقال هذا
رجل لا امراة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين
من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط
الوحدة وانه لا يصح ارادة معنيين معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر
اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجلاء والستر
فلا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وما تسميته افادة الاتحاد
كالكون فيها موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل لان الاول يدل على
المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول
بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره
في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية
او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منهما وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر ونحن ما نستند اليه
سيما اصالة عدم ارادة الفرد ويرجح ما ذكرناه على ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا
حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه
ان شاء الله تعالى يأتي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وجنس
برجل ونحو ذلك ايها النكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى والظاهر التبين في الخالي عن القرينة
كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلح المجعولة قسيما لاسم الجنس
ويحتمل ارادة نفس الماهية بل وفيها اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها

على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على
وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد
انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده
وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان
يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود فلا يقتضي
كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا
والانسان موجودان بوجود واحد فان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو
اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مال قولهم ان الانسان حمل على
زيد مع الخصوصية بمعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في نحو
قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه
ومن هذا القبيل حمل قولنا زيد الانسان معرفا باللام فان اسناده مجازي فلا دخل له في التخريج هذا من اقسام اطلاق
الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا
الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون
مع الفرد موجودا واحدا او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص
مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطفة قريحة
وبيانه انا قد حققنا ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتأتي بشئون مختلفة
هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او قطع تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخل تنوين
التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التعريفات لا الاخرى الموجبة لتنوع الاوضاع
كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاءني رجل يريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
ومعناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة
والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف وما الكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في
الطرفين ولا في النسبة كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان
الجنس المجاز مثلا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد
لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجنس
في الكلي بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل
في الفرد

في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير
ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الخلط
من فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل
الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا
هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي [illegible]
ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف
فان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي
اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع
بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد للرجل الشجاع
لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع
وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه
فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال اطلق بالحمل
المتعارف المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى
الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فلو كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما
موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا
في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بحسب
الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو ولكن لما اريد منه
النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الخاص الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى
المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد
ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا
وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من
الحمل الذاتي والمراد اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يكفي فيه الحمل المتعارف اذ لا وجه للاستعمال
بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل

المتعارف انما هو باستلزام الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من
الحمل المتعارف في حال الاشتراك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي
على حقيقيه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية
معنى ما ادعاه كون العام مختصا في الخاص ويختار المعترض هنا تدعو الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية
هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية
ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية غير منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة
وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول
اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المثال المذكور مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك
لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كالعهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي وكلامنا في ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كاحتقاقا ومع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة
في الفرد او مجازا واللفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض
فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد
ان يلاحظ من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في الفرد فالتحقيق بجملها من ان المفرد المحلى باللام الجنس اذا
استعمل في ارادة فرد ما في مقابل المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك
هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحققة
المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد ولا يستلزم عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية
باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع ان كون مدخلية
اللام في ذلك لا ترى لفظ الكلي على فرده فتعيين اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام
لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان
المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة
وخصصوا استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك فكان من حقق لا يقال يرد هذا
في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها
على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير

مقصود فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يعرف الفرد الموجود الذي
هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى
تحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة فمقتضى ما ذكره ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية فحصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من
اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس معنا
لو اريد منها فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قول التفتازاني ويجعل فان ارادة فيه
الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل في مثل فهم
قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة المطلوبة في مقابل اسم الجنس ولم يوضع لغوي من جهة التركيب مع التنوين
نفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد
معين في الخارج بتعيين المخاطب لما وردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو
مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد ما مثل جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو حقيقة مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو
مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة
الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم
توهموا انه حقيقة لامر هنا انما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز فهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة
الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الطبيعة
الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي الحاضر حتى يكون مجازا وظني ان فهم القول بكون المعرف
بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من توهم ان الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع فمنها ما يفيد كل الماهية
من حيث هي مثل الرجل خير من المرأة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار
والخمر كذا والخنزير كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصويرها ولا يحققها الى ملاحظة فرد ومنها طلب تحصيل الماهية
مثل صم وصل واشتر اللحم ونحو ذلك فان في هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد
ولا اتيان بجزء منها ولا الترتيب فيها مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا ينافي اطلاقها حقيقيا اللفظ
فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات
الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فردا ما مطلقا

ونظيره ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت انه مراد منه لا ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل
صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما الا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام
التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك
الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار
كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته
الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع
اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه الحقيقة
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر منه
في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة حقيقة
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره
هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجرئ
والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور
واستشهد منه على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان
ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته وقتلته
نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان
المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول انما يريد من المعرف بلام الجنس فردا ما بل
الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر يعني لا اعتبار بالنظر الى ما قيل
لا الى من قال لا ينال كيف يجترى على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام
مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد دخل عظيم
فتفكر وتدبر ومع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانها غير حقيقة مضافا الى ما يظهر
من غير ايضا والحاصل انهم ارادوا بان ادخل السوق واشتر اللحم او عنوان الانسان الذي حضر لتعريف الجنس
ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع
له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من
الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو

كلام

كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يجوز لتحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة
وان اراد انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ورجلا
بل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة
المجاز وكذا مناسبة الكلي الفرد ما علاقة لفريقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما
لزم المجاز والاشتراك فهو القدر المشترك حذرا واجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا نفي المجاز لو استعمل في كل منهما
لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز ومادة قيل برهانه ان ذلك اذا اريد الفرد مع الخصوصية لا مطلقا فانه
لا يخلو عن اشكال واطلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام
والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب وثانيهما
اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فهو موضوع لكل واحد من الجزئيات على
التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل
استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات
فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص واسناد الفعل اليه كل منها طلب خاص نفس الموضوع له الصيغة واستعمال
الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر او قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع
فكذلك الحيثية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع
له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا
بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة
لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل
في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ
حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن حد الرجحان وكيفيته
ويكون افراده ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب
فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد
انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل

في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المتنوع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين
لم يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على الخلاف في الموضوع لم ينظم ذلك بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك
نعم لو فرض صح استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب
والندب مع عدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا الوقيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط ايضا
فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكل وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى
صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة
الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس وما في منزلة الاستغراق كلا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه
من الجماعات فيكون عمومه بشمول الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك
يستلزم صحة نحو لم يخبر رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء او بعضهم يصير
ايضا جماعة اخرى فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج
الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم
تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه نفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها
فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من جماعات
مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق بجميع
اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما امة
لعنت اختها ونحو ذلك وفي ان الحزب ولا ترى الايات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الافراد الجملة
باعتبار مفهوم الحزبية حكم عليه وهكذا في قالت اليهود ... والنصارى ... والمجوس ... وان كان يصدق على كل
واحد من اصناف اليهود انه ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من حكم باكرام العلماء لا بد
ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فممنوع بالحل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا في نفس الامر
مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعبر بدخول الثلاثة والحكم
باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم
بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية
من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد
ذلك فيصح تكلف ان يقال الرجال عندي درهم على هذا اذ كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل
واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم وكلا

[illegible]

فى ذلك

في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيرهما بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والجمعي فيصلح
منه معنى الجمعية والظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية فلا يحتاج مع هذا الى ذلك سببا الى المعنى الذي كان
يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة
في العموم فيكون في غيره مجازا ما الدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وصحة الاستثناء مطردا الا ان يقال جواز الاستثناء
لا يدل الا على ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم وحده ولذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من
جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان
يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند
جمهور الاصوليين وعن فروع المسلمين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كان لو الحصر يعني صرف للجميع
جميعا مع الامكان ولا ينحصر في الثلاثة فصاعدا الا ان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام
فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة
في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول
بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة
التركيبية للاستغراق والظاهر ضعفه كونه حقيقة في الجنس المتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق فان
المدخول موضوع للمهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فزيادة
الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام ومدخوله
والوضعية النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يقال بعد الوضعية النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة ثبت
الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بانه قد يستعمل في مقابل من يعترف بكون تعريف
الجنس معمولا مستعملا او بكونه احد المعاني المشتركة فيها اللفظ لزوما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسيظهر ان شاء الله تعالى
ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف
العموم ايضا فيصح جاءني الرجل الا البصريين او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال عليه باذا اكلت الخبز وشربت الماء
وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم
وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعدم مراعاة المناسبة اللفظية واحتج القائلون بعضهم من الاخفش اطلاق

الناس الى وهم البيض والدنيا المقصر وكيف عشرة بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وشبهها فبما عرفت منا ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وغيره ان ما يدل
على كون اللفظ للعموم المراد الاستثناء وجميع ما يحتمل اللفظ للعموم ويغني على السورة لا مطلق جواز الاستثناء ولا
هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام
قرينة على ارادة الاستغراق ومعنى التنكير مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر ان الجمال
لا كالافادة للمفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وكلا المراد التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام مع انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في
غيره كان مجازا على سبيل صيغ العموم التي هذا شانها فالدليل لا يثبت الا في دلالة العموم في الجملة وهو غير ما
فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي وعلى اطلاق الكل على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان
اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونها حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من
حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا
للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية
ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وغيره انا نقول تعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها
شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا امكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما
اشرنا في محله والفرق بين تعلق الامر او تعلق الحل والجواز او الحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد والاداء
يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله
البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع نفسها سلك ايضا مسلكا
اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا بعض
خارجي يكون مرادا بالفرد ولا قائل في ارادة فرد ما لعدم الافراد بالجهل تعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام
يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي ونحوه واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد
منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقدير الاخر ثم التمهيد الثاني قد قال في تمهيد القواعد
اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة
مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم
يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ لا بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف الطاعة عليه الا مقيدا ومنها انها لو حلف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما سابق

اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه وجنسه الا ان الغالب خلافه خلاف السابق فانه على العكس ان قوله بعد الاتيان
عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة
لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم فانه قال الشارع يجوز السجود على الحجر
فانه اذا جوز السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود ومثل القاء الجلس
والمثلثة في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه لارادة العهد فيه
الماهية في الشرب بالماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الا
وقد يقتضي الحمل على العموم مع انه فيها يقتضي الحمل على العهد لم يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما هو مقتضاه وان اريد
ما يشمل العهد الذهني فلا يتم فيه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير واذ حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني
نفع ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه مع انه لا
يقتضي ما ذكره لا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بازيد منه لا ان الحكم استعمال اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في
موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم لا لان المعهود يعني ارادة كل الامرين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود معلوم ثبوته
لو فرض تحققه والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وهو ح يرد عليه انه لم يتم اما في الجنس فلان ارادة وجوده في ضمن فرد ما لان المعهود حق معلوم
المراد منه انه لو اريد بالجنس التحقق وجوده في ضمن فرد ما يستلزم العموم كما بينا بانه ما قلنا فلا وجه لكن يبقى عليه ان الظاهر الامر اما قوله
ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه فيه انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد
المعاني المشترك فيه لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر فلا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم
والعهود يرجح ارادة العهد ويجعله نحو ليس الاصل التمام قابلا للاحتمال ودفعا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني
المشترك ويرجح صلاحية ارادة اصل المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي انه ما يبقى المقام وضبط الكلام
في هذا المقام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فحمل التمهيد الثاني ان الافراد الشايعة معهودة وجعل
الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ
يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارف فيما كان
العهد من جهته ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم
في الذكر لا يعين ارادة المذكور ولا يبقى الاحتمال المذكور فصد المقال واما تعيين التعارف فلقد عرفت انه لا معنى لحمل
الالف واللام فيه على العهد لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة لتقدم الكلام في
معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول انه لا يبعد ان يدعى ثبوت الحقيقة العرفية لان الفقها في
الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية

او للعرفية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دون تخرط القتادة ولذلك لم يعتبر ذلك علم الطوفية ديرالى اصل
الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية
للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون
استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز
مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم صلاحية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك
في ترجيحه ولعدم مقاومة الشهرة في المجاز المشهور لاصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحققا للحصول على
تقدير فتعين ارادته فيصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب الشهرة
بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا
لا مدخلية له في اللام الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا الا انه
لا بس في ذلك كثيرا فانه مع افادة تعريفه اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري

قانون المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل
المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل
والدلالة اللفظية مفقودة لانها منحصرة في الثلاثة وانتفاء الاوليين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل
على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما وكذا لا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر
من الحكيم ولم يبين القلة فيعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج
الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما
فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب
بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع
بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق انه لما كان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى
الاخبار عنه نحو جاءني رجال العلماء على دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده
مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما
ونحو ذلك فنقول لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك
الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى فمثل
ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يكن تعيين من اللفظ فيعلم
ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث

دراهم

دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع مثلا بمعنى صورة اشخاصها بصيغة خاصة فمراده يعرفها الا ينافي الجواب
المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين
البيع الا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجال من
اقصى المدينة ولا يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو
خلاف المفروض اذ المفروض ان المقصود في الخبر بيان حكم تخصيص البيع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا
ظهر انه لا يرد على الجواب المذكور النقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله
فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فلا وجه لحمله على العموم نظرا الى الحكمة لانه لا يتم الا ان ينزل كلام السائل والمجيب على جعل هذه
الصورة لا مطلقا الا ان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يحتمل له معنى ومحكم اصلا وعلى هذا الكلام في
الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فلما اريد فيهما امتثال ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي
الحمل على العموم والا لكان يتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا فان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا
يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد او يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي فكان قوله نحو جئني برجال يقتضي الامتثال باتيان اي رجال يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا
كون الاكثر افضل فالاقل متيقن الارادة العموم وتحقيق المسئلة راجع الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم
المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة
البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين
ثم لا يبعد ان يدعى ان اللفظ اظهر في المعنيين والطف في الصورة الاولى بل التعيين هو الاول وكذا في الصورة الثانية
واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فانما يحمل على
العموم او ينتظر البيان ان كان قد يجيء ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن
الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضيا للابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم
تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة
والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد
من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يحصل من باب
وجاء رجل من اقصى المدينة مصرفا اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد
الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يصح معنى

عموم الافراد فى الجمع كلها فمحصل الجواب منع الاشتراك اولاً ومنع الظهور فى الجمع ثانياً ومنع اولوية ارادة الجمع ثالثاً

والقول بان الحمل على الجمع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما قيل ان منع الاشتراك اللفظى

المستعمل لا يكفى لكون هذه المراتب من افراد الحقيقة لكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول

بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايضاً فان حمله على الجمع ليس من جهة انه

احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فاتضح من ذلك انه لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بحيث يكون

لو استعمل فى غيره كان مجازاً فتأمل **تذنيب** الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجموع الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان

والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقاً ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضمائرها والفاظها

لا نزاع فى نحن وانا وضمنا لانه موضوع المتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ اصلاً انما النزاع على الاثنين بحسب

الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم التميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو

والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاجماع على حجب الاخوين لها عن السدس فاطلق

الاخوة على الاخوين فان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بحكم القرينة

لا تستلزم الحقيقة ولا الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص لان

فرعون تغليباً مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول

فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبران المؤمن وحده ايضاً جماعة اذ لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه عليه السلام

فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضاً بان محل النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه يعنى مطلق الضم فيطلق الاثنين

وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضاً الاثنين وما فوقهما وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام فالظاهر

انها ايضاً محل نزاع والذى هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق فى الاثنين

ايضاً حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهراً فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم فى الجملة نعم بعضها بالنصوصية وفى

بعضها بالظهور اما الاول فنفيها اذا وقعت بعد لا النافية لنفى الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشىء وربما

كانت ملازمة للنفى كاحد وديار وغيرهما مما ثبت ولا فرق بين كون النافى هو لا او لم او لن او غيرها واما الثانى فهو اذا وقعت

بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد يخالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة فى العموم ففى الاول لا يجوز ان يقال لا رجل

فى الدار بل رجلان وما من رجل فى الدار بل رجلان او رجال الا على الاستثناء بان يقال لا رجل فى الدار الا زيد الاباء فى النصوصية

كالنوع كالانتفاء فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان وما فى الدار رجل بل رجلان

بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفى راجعاً الى الوحدة وكذا الظاهر الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر

فى العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كالوقيل ما فى الدار رجل لا اثنين واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجاً فليس

بلغ قبالا

حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية فى ذلك والحكم

فى الظهور والنصوصية ايضاً لا يختلف فيها فقولك لا رجال فى الدار ايضاً نص فى العموم لكنه نص فى افراد الجموع وان

لم يكن ظاهراً فى عموم الافراد ايضاً كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان

بخلاف المفرد كما مر والنهى كالنفى فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة فى سياق الاستفهام ايضاً مثلها فى سياق النفى فى افادة العموم وذهب

جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة فى سياق الشرط ايضاً وفرعوا عليه ما لو قال الموصى ان ولدت ذكراً فله الف وان ولدت

انثى فلها الالف فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين فى الالف وبين الانثيين فى المائة لانه ليس احدهما اولى

من الاخر فيكون عاماً والاظهر انه يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة كما اخترناه فى المفرد المحلى والا

فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة فى سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة فى بعض الموارد او يكون فى

موضع الامتنان كما صرح بعضهم واما لو كانت موضوعة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم

مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما يصدق

عليه الرقبة اى فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطرداً فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل

على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هى كما مر هو ان المتوقع فى موضع الامتنان

والموقع فى كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط

من الخارج ولذلك تحملها على الافراد الشائعة لانها هى مورد الاستعمال فى الاطلاقات وبحسب كلام الحكيم عن اللغوية يحمل

بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضاً الا ان بعضهم صرح

بخروج الفرد النادر كما نقل فى تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفرد النادر فيقتصر فى المطلقات ونحوها

على الافراد الشائعة ويتعدى فى العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضاً ان لم يكن فى غاية الندرة واما ما هو فى غاية الندرة

فتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا ينفك عن واحد من افرادها الا ان

يقال ان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل لكى لا تتوهم ان هذا مخرج عن القول بكون

الطبايع متعلقاً للاحكام كما اشرنا سابقاً ثم انهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شىء

والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خلل فان المطلق على ما ذكروه فى باب حمل المطلق هو الحصة الشائعة فى جنسها

لا الماهية والنكرة هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضاً بان المطلق هو الماهية لا بشرط شىء والنكرة هو الماهية

بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل التخصيص المقترن عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على الماهية لا بعينه

وانت خبير بان ذلك ينافى ما ذكروه فى تعريف المطلق وما تداولوه على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه فى الفرق

بين العام والفرق المطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شىء بان يقال ان المراد بقيد

من المطلق كالعموم المستفاد

في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جاءني لا امرأة كما اشرنا
سابقا فمقتضاه صحة جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي
الحصول فلا يبعد ما يحصل به الواحد امتثالا لا انه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسألة
اقتضاء الامر الاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفاد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور ولها قيود وجودية
متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعل المقيد بالنسبة الى هذا القيد مخصوصا ولا يخرجها من الاطلاق بالنسبة الى
غير هذا القيد مخصوصا ولا يخرجها من الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر
عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصغير والكبير والصغر
والكبر والبياض والسواد كما مر لا اشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته [illegible] هذا الكلام يتقيد بارادة
فرد ما منه وهذا لا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهية لا بشرط بالنسبة الى سائر
القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك تقييدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود
وهكذا وهو المراد من باب المطلق والمقيد وهو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة ومن هذا يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين
المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فمن حيث ملاحظته بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة نكرة وباعتبار ملاحظة
الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قد اشرنا الى ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في النفي
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما
الى واحد من فردي الاثنينيات المعهودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في
الدار اذا وجد فيها رجل بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكرنا اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه
ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الحق في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فلا يشمل بعض
الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه او متوسطا بين الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس
رجل في الدار بل رجلان او رجال في الدار فكذا المفرد ايضا ظاهر في الشمول لانه غير [illegible] ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة
وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد وانتفاء الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الاحاد
او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فلا [illegible] عام [illegible] لا احتمال في المفرد [illegible] في الجمع باحتمال الاول
العموم الجمعي والجمع [illegible] **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقل في التمهيد عن جماعة من المحققين وقالوا انه اصل قاعدة عن الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان
حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال [illegible] انه لا تعارض بينهما

وانما

وانما فادنا ان مختلفا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال
اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان يقع على وجوه مختلفة واما عما هو تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول
يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما
ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر
ان الجواب ينزل عليه ولا يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف
الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا واما مع عدم العلم والجهل واما بيان الحكم [illegible] كذلك لاحاطة [illegible] بعدم
العلم [illegible] علوم المعصومين [illegible] كل حادث مسبوق بالعدم الاول يقينا فلا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله
لا استصحاب وهذه الاخبار الصحيحة [illegible] ثبوت علمهم [illegible] وهو [illegible] قولنا الاثنين
من العلم الحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم [illegible] فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية
نحو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا الكلية [illegible]
نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي
الوارد في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة
هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث يشمل
جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك او الوهم
فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما نشاء من يقين فان جرى على
ذلك لا يحصل مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم فيه
لان ذلك انما يتم اذا علم بان فيها لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم [illegible] شبهة
ثم انا لا نعلم نحن ان في ذلك [illegible] ما لا نعلم حاله من المسؤولات ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو
ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم
بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم
الحكم العام بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اذا نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل
كالوجوب ما الا يعلم بينه مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو نقل انه [illegible] واحد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت
بدليل من خارج او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق

سؤال وصوره مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتمل لاختصاص في المادة المخصوصة فيجيء
في غيرها محل الحكم فلا يصح الاستدلال واما الثاني فمثل قوله صلى الله عليه وآله في جواب الاعرابي كفّر حيث سئل عن مواقعة
اهله في نهار رمضان فيعم من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم ويجيء في باب القياس ولنذكر لها
مثالين الاولى ان امرأة سئلت عنه صلى الله عليه وآله عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية
حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال
بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فانه القدر المتيقن هو لم يحصل الكثرة عادة

قانون المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس
ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب
الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة
ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وتعلقه بالمكلف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف
طلب والطلب اعراضا في نسبته لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء
المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام بحدوث
التكليف لانتفاء الكلي الا بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف
الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه
واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نقل الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة
المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف
على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا واما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من
المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي
ايضا لا يحصل الى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان
المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب منهم الفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا وان
ذلك ليس من قبيل ان تقول نعم لان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك اولا ان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين
بان المعدومين يصيرون مكلفين وان امرهم تبليغهم ذلك ايام فنقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات
الشفاهية مجازات اذ اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ الحقيقي والمجازي على البدل
فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف
وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يتوجه عليه وصار امرا واصلا لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال

اللفظ

اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه
سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط وانه غير الخطابات
المطلقة لا يتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا يتعلق
به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بالدليل فتعلق المطلقات الا من وجد الشرائط
الثابتة حال ورود ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت من لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في
الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فعدمه لان المفروض
انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر
ان القول بان تلك الخطابات من قبيل الخطاب الى المعدومين من باب الكتابة والمراسلة الى الناس كما يتوجه الخطاب في الكتاب الى
من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكما يجوز العالم العواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بجعل الكتاب لاجل كان
الكلام في الكتابة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي ولا يكون المراد من
الكتابة ايضا هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوصية الا العهود والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد من الدليل
فان قلت اذا امتنع الخطاب وانه على سبيل المجاز فالذي يثبت التكاليف المعدومين حين وجودهم وبلوغهم وقت
اخبر الله ورسوله بانهم اذا وجدوا وبلغوا يصيرون مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا اولا يلزم من
اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وهذا بمعنى
ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بدخول المعدومين في الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم
بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك الذي يعنى فيها الخطاب من غيره واصرح ذلك قلت لا يخفى شمول الحكم
المعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك لدليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي فرق في النزاع بين القول بكونه
حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت
يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين
فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم ولا يجب عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف
ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة اداء الكلم ولو بضميمة الظنون
الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك وعدم القرينة وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وقد
يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع
هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص

وجوبه على الغائبين القادرين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم من يكون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين
فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما
لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين القادرين
لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يتحقق قطعاً ولا يحيط بها … واحتمال مدخلية
كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم
باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راساً كما لا يخفى ومدخلية
حضور السلطان او نائبه في … على القول بعد … الخاص من … من اجماع او غيره في تقول لو اورد على القول باشتراط
السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية ببعض الشرط كون الخطاب
مختصاً بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط بوجوده فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا
الشرط نعم لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق
وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له لا لزوم اوله
الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان امر وجودي هو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تصحيحه بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع مشتركاً فيه حضوراً وما وقع فيه النزاع مختلفاً فتحقيق المقام ان المستفاد من كلامه قدس سره … لاشتراك شرط
ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة … والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط
بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مطلقاً كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط في زمان الحضور فيقال ان التفاوت لما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سبباً للاختلاف في الصنف فلو فرض في زمان النبي صلعم اسر جماعة من
المسلمين يشترى ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة صلى الله عليه وآله اياهم في صلوة الجمعة
فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عجل الله … الامام او نائبه الخاص
فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان
الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه
فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه فالمجوز احتمال مدخلية كونهم ممن يدرك حضور النبي صلعم ومصلين خلفه شرطاً
الشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين
ثم على القول بالاشتراك مطلقاً بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقاً ومشروط مع فقده مطلقاً وقع النزاع في

ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ان يجاب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين فيحمل الخطاب
والاطلاق بالنسبة اليهم لعدم كونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين
ايضاً لكان … القبح الخطاب … الحكم على الظاهر وارادة خلافه فلو استدل باطلاق الاية على نفي الاشتراط مطلقاً
فالمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين … ولا اثر لذلك على العدم ولا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطاباً للحاضرين
وهو مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب
بان الاطلاق ليس متوجهاً الى الغائبين … النوع الى فرع من فروع النوع الاول وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب
ان يحملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذا
الفرع جعل تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد فانه لا ريب ان صلوة
الجمعة مثلاً واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلعم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من
المعصومين فيهم … القدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا
اجماع على … القول بشمول الخطاب للمعدومين على القول به يثبت الوجوب عليهم ايضاً من غير تقييد بوجود
المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان … في المشافهين … اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين
من وجوب الصلوة هو ما دام صلعم واجدون الصلوة خلف النبي صلعم او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب
بسبب … او منعهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلعم وغيره فلا ريب انه لا اجماع على … فحكمهم حكم المعدومين
مثل كون الفاقدين من المعدومين … القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضاً
لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب للموجودين … على الفاقدين منهم ايضاً لاجل العموم فيصير هذا من
ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك
في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين … الشك في عموم الفاقدين على القول بشمول المعدومين
ايضاً ولو فرض … في ذلك … ثمرة لعموم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك
على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط الاذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب
متعلقاً بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن … شاملاً للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن
لا ان الخطاب لما كان بالمعدومين … فينتفي اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم …
وكل موجود … مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت
مصاديقهما قد عرفت ضعف التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم بالدليل قلت على القول بشمول المعدومين خرج الفاقدون منهم ايضاً بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان

[illegible]

الشرط فيهما مشتركا ان فيه فان كان شيئين اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون
الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف
المعدوم في جنب الموجود يندفع هذا المحذور احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى
للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من غير
نكير وهذا اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد
ما يعم ايصاله الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي حصل
من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة
ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيحتاجون لاصل الحكم والتكلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعتبرون
بشموله لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير فان اكثر الاولى
ان الفاصلين في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض
الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به القائل بالنجاسة والرواية الدالة
على عدم تنجس الكر بثبوت الجيفة فيه بالحصر لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول
ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الكر غير الجيفة من النجاسات ولا الكر غير الماء من المياه القليل بل يدفع احدهما
دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك ويعتمد لاثباتها بسلان انه لا فرق بين
افراد النجاسة وافراد المياه الجاري فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه الفقرات يندفع
استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة ولا يعلم
ان ظهور المستند بحيث يعلم كل واحد من الخصوم عليه الحكم البديهية لفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الاشتراك في الحكم
بل هو معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه والمحقق قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة
على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين
في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل اقول ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة
كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراطهما بحضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض
فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد
نص بذلك مولانا الصادق عليه السلم في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه
عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة
يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار

بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها لنا فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم
واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأ قابل البلوغ وما ورد في ان
كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو
في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يحصر
التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما يتجه من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا يشتمل
من الاخبار بل ربما كذب بعد قراءته فيأتي الامر بالتكذيب مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه
اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لاشعاره بكونه
موقعه موت النبي ص وكذلك في الايات الاتية مع ان الغير المكذبين مامورون بذلك النية والمكذبون لا يقولون ذلك
وكذلك احتجاجه بقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وبعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ص فليبلغ الشاهد
الغائب بل هو على خلافه اولى ويمكن ان يكون كلامنا من واحد ومستدلا لان تخصيصه اخراجا بالذكر بما الاستدلال مثل قوله
المسلمين فكيف يتمم اعلم وتامل ومثل لا ريب انه مجاز اريد به الانتهاء بل هو منصب علامة لاشتغال كنصب الاعلام
للفراسخ حقيق فقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين وكونه من الكتاب والمعضوف لعلهم بعد مقام التكلم بها
فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر وكان الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه
ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو نداء متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة
الى اهله كما انه في زمان الحضور لا يجوز التخاطب بتلك الالفاظ للمعدومين لانتفاء اصل التلبس فكذلك في الازمنة المتأخرة
لا يتحقق المخاطبة من الله لانقطاعه وامتداده وتجدده الا زمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله
فمن حيث هو نداء متكلم ثم متكلم كذلك الخطاب المتقدم لانه خاطب بكسر الطاء تنبيهات الاول قيل بشمول
الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله تعالى ولا تفاوت بتفاوت
الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان
قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم به لا مع ارادة الخاص فيه فلا بد من القول بتغير حكمهم معهم بدليل
اخر مثل الاجماع ونحوه وليس ببعيد وعلى التقدير يختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد نزول الخطاب وان كان
موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها
وانما المثال كثيرا بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك

ثبت الاشتراك فى غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام عيوب الخنثى وما يتعلق
بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس
والاول اظهر فاثبات الجهر فى الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على
الفخذين فوق الركبتين حال الركوع فى المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والآثار فى اثبات دعوى ان الاصل عدم
الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول تمّ
انهم تمسكوا بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء
وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانسارى ره فى شرح الدروس وبالى انه فى مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلى ره فى اوايل
كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل هذين اللفظين يختص بهما
ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف وتجوز المخصص بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو
ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز واظهر منه خطاب الحاضر بما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبى صلعم بقوله تعالى يا ايها النبى يا ايها المزمل ونحوهما لا يعم غيره المقصد الثانى فى بيان بعض مباحث التخصيص وهو
قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على مطلق قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل [illegible]
والرغيف بالنسبة الى اجزائه والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء
المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلى كقوله خالق كل شيء
فالمراد غيره تعالى وافعال العباد واما لفظى كقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا
فى منتهى التخصيص الحكم هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال فى الواحد على سبيل التعظيم
وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقى اكثر
كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد فى ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد
وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد فى صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفى غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص
ان كان بالاستثناء او ببدل البعض جاز الى الواحد نحو له على عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل
غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل فى محصور قليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بنى تميم الطوال او وتدقيق
ان كانوا علماء الا ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة والكل
اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل فى عدد
غير محصور او فى عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندى قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات نوعية

كانت

كانت اوضعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر
المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا فانه الامر المشكك فى مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك فى الاحكام الفقهية والاصولية
ليس بعادم النظير كما فى الافراد الخفية الفردية فى العام واللوازم الغير البينة اللزوم فاثبات جوازه فى ظن المجتهد فيجوز وما
لم يحرز فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة فى نوع العلاقة فى المجاز يوجب العموم
فى الجواز غفلة عما حققناه فى اوائل الكتاب وفى اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة المطرد غير معلوم بالنسبة الى جميع [illegible]
فى جميع انواع العلائق وسيظهر ما استدل به المجوز وضعفه واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فى
البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم
ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفى الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد
استقباحه فى كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذى هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفى الجواز اللغوى فيح والقطع
يجوز فى كلام الحكيم ايضا مطلقا غير دافع والمقام قد يقتضى ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام
فى غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ورد بمنع عدم الاولوية
لبعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن الارادة
من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضى تعيينه ارادة ثم على ارادة الاقل وفى اصل [illegible]
اصل الاستدلال ومع جميع الاعتراضات نظر اما فى الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى
لا بيان جوازه اى قدر من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى وانما يتمشى هذه لو علم التخصيص فى الجملة ودار الامر بين
التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يكفى ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجرى بعض المذكورات
فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين ما انحصر منهم مجوسى والباقون اهل الكتاب وورد بعد
ذلك نهى عن قتل المجوس وورد نهى اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوى الخاصين من جهة القوة [illegible]
الاقرب الى الجميع فلا بد ان يبقى على المعنى الاول ومن ملاحظة تيقن الارادة فلا بد ان يبقى على الثانى ولكن يخدشه بانه
لا يصح ح لو جعل الاول فى الاكثر لان المجوس ليس فى جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص بالمجمل مثل
اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا يثمر فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم يمكن ذلك فيما لو ابتدى من بعضهم الكثرة
المطلقة الملوك لان يرجعها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيدنا عن كلية ينفع الاصولى فى جميع الموارد وكيف كان فلا
دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق فى الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء حوله كما بينا المراد
بلفظ الاولوية فى كلام المستدل وفى جوابنا هو الشيوع الكثير المقابل للمتبع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغلط من ذلك انما هو الذى اوجب مقابلة الاجوبة والاعتراضات فاصل

مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فالوجه لتخصيص بعض
الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح لصرف الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت
من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة
العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه ومما يظهر من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء مشروط ببقاء ما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء
مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبتت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل
بنفسه ويكون تركب الكل تركيبا حقيقيا وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا اذ ليس اشتراط
فضلا عن سورة البقاء الواحد وباتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يدل على المجاز في الاطلاق
كما سيجيء ويحصل لنا ابقاء الجمع القريب بالمدلول غير ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة والمعتبر
هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه فيصير لان المراد بالعشرة في
الحقيقة هو معين من مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام
في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناه جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي
ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم رحمه الله اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو
المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وعن المحقق في كثرة تقريب من مدلول العام فلا وجه للاختصاص وفيه منع حصر
العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان وصرح
به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر كونه علاقة اتفاقا وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالحاجبي في شرح المختصر
حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي رحمه الله في حاشية الزبدة
حيث نسب الى المشهور فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والاجمال والاطناب فلا تعجب من هذا القول ايضا وجه واضح وحجة اخرى منها قوله
تعالى وانا له لحافظون وغيره انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات
الكمالات الحاصلة في كل واحد جماعة صيف الحافظية مجاز عن الجماعة وكان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهود ثانيا
والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والاطلاق على الواحد على سبيل الجمع غير واضح وهذا التفسير
رواه اصحابنا عن الائمة عليهم السلام فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب

التشبيه

التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد
الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول
الله صلعم عن الحرب على سبيل الخداع بان تخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان
يجبنهم ويثبطهم عن الحرب ففعل نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني
ابا سفيان وجيشه وتكلم من مقتضى معتقدهم فكان ذلك رسالة منهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في
المحاورات ومنها تكليف المعرف باللام ايهاما الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من العرف صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في
غيره مع القرينة فاحملها على ارادة الفرد المعين عند الحكم المطابق المعهود الذهني وهو نظير قولنا ادخل السوق واشتر اللحم
لا من قبيل حقيقي بجعل فيكما ان النكرة المطلقة قد مر بيانها فكذلك المعهود الذهني المسارق للنكرة في المعنى والحاصل ان المراد المعهود
الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعماله
في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية وان استعمال الكلي في الفرد وان كان على المجاز ايضا فهو سبيل
من باب استعمال العام المطلق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلاثة والاثنين
بانه قيل في الجمع وان افاد ثلاثة او ثنتان وغيره ممنوع ووضح ان لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام ان كان جمعا
كالجمع المعرف باللام فينصرف الى الثلاثة والاثنين وكذا لو قال بالفصل وفيه انه من يمكن التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة
لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وبعد التفصيل مع جعل فيه باطل بما ذكرنا وما سيجيء **قانون** اذا خص العام ففي
كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وتفصيل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى** ان الغرض من وضع
الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستلزامه استفادة العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه
الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود
من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها العالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما
معنى تعلم الوضع تعيين اللفظ الدال على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة
لان مرادهم من الدلالة على معنى هناك تصوره موجبا لحضور الموضوع له ومرادهم ثم في نفي كون استفادة المعاني غرضا
في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ ويجيء القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني
لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها وتحصيل المعنى المركب ولا ينفك الدلالة غالبا عن
الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ وحمل اللفظ عليه
وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر فلا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية خلافا

ويحصل به تفهيم المعنى المركب مما كان المقصود من وضع
الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على الاستعمال في
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض وكذا لا بد ان يكون الاستعمال
ايضا على قانون الوضع

استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ فيتجه ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح
فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن
ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وتعين ان حاصل المشترك
اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يتكرر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم
تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ في استعمال من لا اراده اصلا
كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك ليس بمجرد تصور ما عين له اللفظ بحيث يحصل من تصوره تصوره لان الواضع
قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد دون الاخذ
معا ضرورة ح مرة قانون الوضع فمدلول اللفظ بمعنى ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فتامل حقق ما
للفظ في اوائل الكتاب مختصرا ولعل ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في بيان عدم احتياج حد دلالة
الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي ره في شرح منطق التجريد بعد
ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه وبينه وبين
لازمه فح يكون دلالة اللفظ على الجزء من جهتين باعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار
دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يعتبر في الدلالات
الثلث قيد من حيث هي كذلك ولا تنتقض الرسوم قال العلامة قدس سره وفي هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ
لا يدل بذاته على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني
فهو انما يدل على معنى واحد لا غير ومنه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة
اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به
معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر
ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام وقيد
ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادرا على طريقة قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع
على حسب ما اراده وحقق المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل
الوضع من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد
مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية بل انما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة
استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا

دلالة

دلالة اللفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد دلالته تصورا ح فلا يستلزم كونه دالا بالفعل على
ما قد مرنا لكونه ذلك خلاف مقتضى الوضع وح لم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان
اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بعيد الانتقال الى اصل
المعنى الى ذلك اللازم فالتزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى بعينه في ضمن الكل هو محل التضمن لا ان استعمل اللفظ في الجزء
مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له وضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ
اما مستعمل في الكل سواء اعتبر الدلالة التضمنية او الالتزامية او لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية كما اسلفنا
الاعلى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه او تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن
المطابقية التي هي في ضمنه وهو اصل معنى المشترك ولا يجوز مع ارادة معنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وكذلك
ايضا انه لا يتحقق كل واحد من التضمن والالتزام بالامرين بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما
على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فتفصيل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك
بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فتنتقض بها حد المطابقة
واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول
لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان
ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في عبارة رسالتي هذه المسمى بالكرار مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة بالكرار ولفظ
الكرار اذا اطلق الكرار واريد تلك الرسالة فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية
لكونها جزءا منها ولا يجوز ارادتها ايضا حتى يدل اللفظ بالاستقلال نعم اذا اريد ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع
المستلزم الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احد المعنيين
فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نسلم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي هو ذلك المعنى جزئه وهو نعم ما ذكرنا
وما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم والمجاز فلزم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف
في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي قدس سره من قوله لا يراد منه معناه التضمني حينئذ
نظرا الى انه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي ارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن
قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى واذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل
فيفهم منه الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال وهو ذلك تقرير على توجيه اخر ما نقله بعض الناقلين من المعنى

فى توضيحه والتامل فيما ذكرنا ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزام امتناع
الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات
التى تتوقف على الارادة وهى الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل الزام بان يكون الدلالة التضمنية
والالتزامية موقوفة بتعين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر انه مطلق الدلالة لا يتوقف منه على الارادة ومثل ما قيل انه بعد
تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة
او تضمن وكذا المشترك بين الملزوم واللازم ويندفع بانه لا ريب انه خرج مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر
فى تحقيق الكلام ومع هذا فكثرة المقام انما هو فكرى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه
فنقول لما تم ضبط الالفاظ المفردة هو مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم منها الدور لتوقف
افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستدل ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة والرعاية النسب المخصوصة بين المعانى فاذا توالت الالفاظ بحركاتها
المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسبة بعضها
الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة اقول والتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات
من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعى افادة معانى اشخاصها من تحقق نوع التركيب فى ضمن شخص يعرف انه
الخاص المركب من حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكم افادة تحقق هذا النوع فى ضمن هذا الشخص ففيه تركيب
الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المعروف فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه
على المفعول فاذا تحقق فى مادة ضرب زيد عمرو افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو فضرورة حصول الكلف
ضمن المفرد وما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت فى ابقاع
المفردات كما فى صورة التوصيف والتعقيب والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر فى وضع المركب حينئذ اقتضاء الهيئة التركيبية لا
خصوص وضع المفردات **المتن** الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا للحنفية فى الموضعين وقيل الاخلاف لهم انما
هو فى الاول والثانى متفق عليه مثل ... شرح الاشتراكية ... يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما
هو لاجل مطابقته لاصل العربية لا لاجل دلالة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار كلامه دفع
المقاومين النقل عن اهل العربية والمتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظها اتفاقا والقول بانه لا انها شرعية ظاهر الفساد ولان
النبى صلى الله عليه كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ولولا انه ... لما قبل منهم واستدل الحنفية
بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول
النكاح بمجرد حصول الولى مع انه لا يحصل الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى والجواب انه لما تم بعد استثناء الطهور عن الصلوة

الحاصل

محل الافادة المفردة ... تقدم ... حيث اشتهاره

لحما الحصر فلا بد من تقديرا ما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة ملتبسة بطهور او المستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة
بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب اثبات امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى امكان الحصر كما هو
مقتضى الشرطية وحج خصص بالنسبة الى الطهور الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصور للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى
يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرنا
او نحوها بالحجة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو بين ما جعلنا وحقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور فلكن لا
اعم من الحقيقة والمجاز فيمن لا شك انه التحقق انتفاء الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره ومن ذلك يظهر الجواب
عما استدل لبعضهم بقوله نعم وما كان المؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فانه استثناء منقطع اطلق الاخبار عن حال المؤمن انه لا يقتل الا
لا خطا او المراد الحصر فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا صب المؤمن مؤمنا فيظنه حربيا بسبب انقطاعه عن محتمهم ثم ولا ينحصر الخطاء فيما
لو لم يكن غير قصد حتى لا يصح الاستثناء من عموم الحصر **المتن** اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه تناقضا
بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا فى قولنا على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى
الباقى اعنى السبعة فليس فى الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين وللاكثرون منهم السكاكى فى المفتاح على
ان المراد بالعشرة هو السبعة مجازا والاستثناء قرينة المجاز القاضى ابو بكر على ان المجموع من عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة والوسط
القول الاوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية
وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح انه لا يثبت فى ذمته ثلثة اليس له على لانه الاخراج لا ان المخرج من غير قيل اسناد النفى
الى الثلثة فهو فى حكم المسكوت عنه بل يلزم انه لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة تجمعية وقيل
خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج الثلثة من جملة العشرة بل المراد
اخراجها منها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود فى الكلام فان
قلت هذا كرعلى ما ورث منه ومن لزوم التناقض وكيف التناقض عن ذلك على ما اخترت قلت وانى ذلك فانا لا نحتاج الى التخصيص
وعليها يليق الامر بالقول فانك ان اردت من الاخراج فى قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر
من المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فى صورة البداء ولا يتم ذلك الا فيمن يجوز عليه البداء وحقيقة ما يحصل من المخرج ثم ثلثة بعد ابقاع الحكم فى
المخرج منه وحصل بكونه داخلا فى حكم المجموع ثم علم انه خرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور فى كلمات الله وامنائه الاحكام
الشرعية والتخصيص المذكور فى السنة الاصوليين والفقهاء ليس من هذا القبيل فان قلت فهو هذا فيكون الحقيقة الاستثنائية ح
متحملية فى التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون الحقيقة فى الاستثناء والتخلية لا يوجب التجوز فى الحقيقة الاستثنائية كما
لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعى بان يكون المراد الاخراج عما هو فى صورة الثابت وان لم يكن ثابتا فى نفس
الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد فى التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقى ولكن يؤدى بلفظ لاسناد الى الكل

... لا انه اخراج ... الواقع ولا تناقض

لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج القرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك
بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب اصلا في ان المراد بالاسد حقيقة غيره هو الرجل الشجاع ويرمي القرينة عما هو ظاهر
المراد من لفظ الاسد ولا يمكن غير ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي فيصير الا
شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد بعينه ما هو مدلول العموم بعينه كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهي ان
المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل
مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او ياتي باسم اخر يطابق ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد فالعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا
لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن من قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد
الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه
الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر
الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال وذلك انا قد بينا انه يخرج عن النسبة
الى المتعدد وان لم يخرج المتعدد منصب الشيوع اليه تعلق بالاستثناء لا اخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة
المعتبرة للاعتقاد دم انه بالنسبة ارادة الاعتقاد بل قصد بالنسبة ليخرج عنه شيئا ثم تعتبر الاعتقاد وان اراد به ما ذكرنا فهو وكذا
ظاهر كب في النسبة المستفادة من الكلام ليمكن ويحمل بعضها متعلقا بالاخراج وبعضها متعلقا بالاعتقاد مع انه لا ينافي
ح على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه لايرادات التي
اوردها بعضهم على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها كما في
لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن
ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا فان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد [illegible]
مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها الا المراد بالجارية بعضها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور
واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فيجوز لان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير ايضا يعود الى ظاهر
المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه
كما ترى مخصوص في كلامهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال الى لا يمنع
ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل [illegible]
لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بان يحمل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى
الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولازم الاغراء بالجهل مشترك والقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص

المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم التعويق في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من القطع
لا نفع فيه بل هو غلط فانا قد بينا للسابق انه قد مر اولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والكلام
المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ اذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواه كان اسناد اتمام [illegible] فما
الفائدة في ارادة تمامه نعم ذكر العام وارادة مفهومه لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى البعض واخراج بعض افراد منه
نكتة انا نتبعها لو جعل العام في الكلام موضوعا لا يتخيل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غيره كاتب [illegible] هذا ما
تريده وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اكرامهم الا زيدا من جملتهم واكرام الباقي فاشتراك [illegible] في المحصور وكونه حقيقة في
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا فلا حاجة الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ادراك المعاني [illegible] انما هو بعد تصحيح اللفظ
[illegible] نعم ملاحظة اختيار اتمم في البلاغة قرينة فيما اخترنا كما ان نكتة [illegible] جعل الاسناد فلا يتوجه الى العام ثم نصب القرينة على اخلاء
النكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وقد ذكر اللزوم ان [illegible] بعد وضع الواضع او تخصيص في نوع المجاز والذي فهم من لفظ
كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضيا وكون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من
التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي [illegible] في تحقيق المقام [illegible] كلام القوم [illegible]
[illegible] الى الثلاثة الى اثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت منها الثلاثة وثانيهما الباقي من عشرة
بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور
وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب
ثم القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين [illegible] وطريق الرد على ما يتوهم القائل في ان
القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فقد دل على انه قال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب
فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما مر ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية
لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور
مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره ذلك ابعاد واما قول القاضي بمعنى كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول
منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة شيء فيه بل بمعنى التعبير عنه
بلازم مركب كما قالوا [illegible] ومثل ذلك [illegible] مضمومة الى الثلاثة لها [illegible] سبع واربع وثلث [illegible]
وحكما ويرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى
عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة وتبادر منه كما مر في العضدي وهو تم مسلم لكن لا يكون الاستثناء تخصيصا
ايضا كما لا يخفى ويتنزل مذهب الجمهور الذي اخترنا على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة عنها كما فسر العضدي ايضا يستلزم

بلغ قبالا

وحوع الحكم فليس هناك نفي واثبات واستحسنه بانه يجب تنزيه كلام الله تعالى من التخريج عن القواعد العرف والعادة واستقصائه كلا
في النقض وكلا يرد على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الحسن الحقيقة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى
المستثنى منه او زاد عليه فيبطل ما حمل الحكم الوارد على جميع المستثنى منه والاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في
جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي دون الاكثر وقيل بجواز الاكثر ويلزم منه جواز المساوي
بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واختار المحقق
في الجواز انه لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤه عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فان قلنا بانه يجب كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال
فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية
الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في تحرير الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه
ثم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل جواز المساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون الشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمنين بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله عبادي [illegible] وهم
المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة
والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول
القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم صرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني
اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء ولزوم عشرة كما في المستغرق
الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته [illegible] الاستدلال الدافع ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبق
اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في الخاص عندي من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهة على الاقوام وهنا انهم
ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا
الاختلاف في هذه المسالة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين
فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا
المبحث في المستثنى فهذا يابى نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا
والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة غير ان جمهور الاصوليين قائلون
بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى

هذا لزم

هذا لزم ان يكون بحثا كالاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر فيكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر
وكيف الجمع بين دعواهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا او تساهلوا او الامر ظاهر هنا لان الحق التحقيق بما
حققنا في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن ذلك لا دلالة تتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا في
اوايل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية وقد بينا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان
المفردات ووضع المركبات مطلقا نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هي القدر المستفاد من تتبع كما تتبع من المخصص
والاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتحقق في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من الرخصة في هذا النوع انما هو التتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع
مجاز مع انه فرد المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس [illegible]
اللغة يتحقق ثبوته من اهل اللغة فهنا هو لزوم الاخراج من متعدد في الجملة وما اشتركي في ذلك اي اخراج يكون ام لابد ان يكون على
وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكان الحقيقة والمجاز
في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب ونحوها كذلك في المركبات كما عرفت في نظائره وبمجرد الاستعمال لا يثبت
الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود
الاصلي للاصولي هو معرفة مطلق الاستعمال [illegible] القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص الكثرة
فيه [illegible] بعنوان الوضع الحقيقي لم [illegible] وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وصح [illegible] الصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج
اكثر [illegible] يمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة [illegible] المبالغة في التحقير
وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وصحة السلب عن الحقيقة كما
كان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه [illegible] بل لانه خلاف ما يفهم من الاستعمال
نعم قد يقال لعل ذلك في موضع [illegible] والنتيجة [illegible] له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف [illegible] مما ذكرنا
ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء [illegible] العام هو اخراج القليل
ويرد علينا الا المطابقة لاصل وضع الاستثناء [illegible] ان التخصيص هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من
المدلول [illegible] والاكثرون انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة [illegible] الاصول
والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في جواز اخراج الاكثر ولم يثبت جواز [illegible] الى الاكثر كما بيناه
انما قلنا انه يخصص من الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول لكن [illegible] ظاهر العام قبل
الاصناف كثيرة ما اخرج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون [illegible] الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج
الصنف بعنوان انه صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فحظ الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد

والكثيرة الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد فالجواز ان يوجد الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف هو اقل من الباقي وان
فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وهذا مما يختلف باختلاف الجزئيات ولا اعتبارات الى ما ذكرنا ان القصد
عنه ثم لما كان هو المحل اثره والرشاد فجعل الغادين مخرجا حيلا لما ليس مواتيا للغرض من الاصل كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ليس
بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى بقية العام لا بقية تحقق الاصناف فيه فرق كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر
دليل قوله ما بيننا ان الغرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عنده كل واحد من العلماء والشعراء نفر ومن
الظرفاء مائة ثم قلت جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر وما لو قيل جاء الاصناف الا النبيين
وقالوا الى ان المادة من الظرفاء المعتبرة في دفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء في كونه حقيقة
فان منع الاكثرين اعم من ان يبنى على تجويز ذلك وبناء الباقين على ان الافراد عبارة عما بقي منه استثنال الامر بعنوان الخصوصية
ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فتم نابلية اللفظ للاكثر على الوجه التام
المعنى منه بحوبة المقام او بسبب التنبيه بالاستثناء مع قرينة والحصر لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ مقطعا لان
في تمام اثر عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا يخالف الاستثناء المستوي فانه لغو
مجعث فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام كان الا فتكليفه بين على صفة
الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان الرزق وسلبه مستقيم ولا لا ترغيب على مطعم انه لا يهوهه
فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلابد من تحرير محل النزاع بحيث يجمع ويرد الاقوال
عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام
حقيقة وهو لا ايضا مختلفون في التقرير فلابد ان يقال التحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة
بحسب العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل
من عقل او سمع وظاهره كلام بعضهم ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين الذين
بعدهن فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا او قيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص
بلفظي متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل
لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه
حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عممهم الطوال
او خص بعضهم ولذلك تقول بما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكان معنى اكرم بني تميم
الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم

الاجمال

لا اجمال بعموم الحكم على كل واحد بشرط انتفاء ضرر العلم ولذا خبيرا بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم جعل الهيئة التركيبية على حاق
تصحيح استعمال الحقيقي في بعض الموارد ايضا فليس باولى من جعل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة عبارة
الهيئة المفسرة وكل منها موضوع لمعنى وانكل معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي
اتحادها وكذلك تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحاد حقائق ادلة التراكيب واما ارجاع الضمير الى بني تميم فيجوز ان يكون
في الاول لاشتراك المجازية لا اختصاصه او انما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها
الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا الدار يعد من الاحوال منهم والمثال المناسب لتخصيص افراد اكرام
اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا ادعوا انه نفسير الاستثناء بما ذكره ولا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي بمعونة التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من
العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمنا في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا
عن بيان العقول عن بعضهم وما حققناه ثمة ظهر ايضا انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في
الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه اعم من كون كل واحد منها حقيقة او مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا
في الباقي يجري القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير
انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت
التناول في ضمن الامر مع عدم ثبوت الحقيقة المصطلحة المجردة فلا ينفعه وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فهو ممنوع لان التخصيص
اذا المقصود بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه
لا منه بعد ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست نفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوها من الدلالة
العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس جزء العام الا ان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل
الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي
كونه حقيقة في المفرد بل بعنوان الوضع الثابت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الحكم التعليقي بالافراد مع الاختصاص في بحث استعمال
المشترك في معنيين كما تقدم وذلك لانه لا ينافي الاختصاص بما يقابل من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى
للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام الباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل انه كان تابعا للمدلول
الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلم كونه حقيقة فيما ثبت فلا نسلم حال كونه في ضمن الجميع وبعنوان الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق
بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج
البعض ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل العلم بخروج المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة
هو سبق المعنى والعلم بارادته على نفس المراد المجهول فيما عدا الاكمال بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان

بقي غير مختص ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وليس يتبع كونه معنا وذلك بل هذا وتناول المخرج
وقد صار كان الغير نصا ومجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام ثم كما ان كون الفعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون
مفهوم الامر كذلك حتى لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا في الايجاب بكون صيغة الفعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه
ونظيره قال ايضا ان كون الجملة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لانه ليس بالخراج ما
لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس يفيد البعض اعني ما عدا المخرج
بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه
ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فيمنوع
غايته الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو دال
على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الجملة الاستثنائية ولفظ العام
ح المخصص في هذا وانتسابه الى الباقي وقع بعد الاخراج واما الرابين بحقيقة وكالجمل ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانه سابقا
واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال
لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات وهو باطل اما الاول فلانها قطعا واما الاخر
فبالتزام الخصم بان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به المعنى غيرما وضع له اولا وهي مع ذلك
الخ المنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعل ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب الثاني ان اريد ان لفظ
مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع وكيف يدعي الاتفاق عليه وان اريدت ان المسلمون حقيقة في الجماعة
في الجنس والعهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث الحقيقة في معنى مفرده وهو خارج عن البحث وبيان ذلك
ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات
والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات
حقيقية لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها
مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الجملة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون لفظ مسلم في
مسلمون مستعملا في جماعة من افراد هذا الجنس بجعل المسلم وعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة وكون لفظ المسلم وحده
الكلي مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والتعريف والعهد وتعيين الجملة على مدلولها وان جعلناها
كلمة واحدة موضوعة لاستقلال المجموع بهذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال تام مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة
موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه
ابدي من كل كلمة معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي لا بعنوان الحقيقة بوضع جديد باطل كما بينا سابقا لا يقال انه ثم

الاستدلال من ملاحظة العلاقة المشتركة فيه وقياس والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة
بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستعملة في مدلولها بالوضع الاول
المعان المجازية باجزاء مستعملة مع قطع النظر عن ملاحظة ما هو المجاز فيها فلا ريب انه من قبيل التراجيح بلا مرجح وكون كل منها حقيقة
في معانيها المتفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها في المفردات باقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيس عليه تبعا
الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات بحسب استعمالها مستقلا فلاننا نستدرج بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما
على المتبادر ان الاستدلال ومن هنا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق
المخرج بين المقيس والمقيس عليه جلي ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى ان الخ
انتسخ في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس ايضا بسبب جعل الواضع وهو بناء على جعله
بين الكلام بين الكلام بين المثال الاخير وجعل مقيسا عليه وقد يجاب بان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق
بينهما بما قدمناه في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول ان المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم وفيه ما عرفت من فساد هذه الطريقة ثم هو مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها وذلك وهو غير
ظاهر الوجه والقائل بالتفصيل الثالث هو حجة السابقة واستثناء الصفة ونحوها لكونها من القائل من قبيل المستقل وكذلك
حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها اخفى من البيان واما حجة القول الاخير وهو قول امام الحرمين فكانه ارادان الوضع
ان الاجتماع صحح الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد لان تناوله لبقية المسميات لا يتغير فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول ومن حيث
انه مقصور على بعضها صار مجازا وضعفه ظاهر مما مر

قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا كما لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان مجملا من
جميع الوجوه فهو كالمجموع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان مجملا في الجملة
نحو قوله الا جاء لا تحل بالاعمي الصحيح ولا الاعمى غير الصحيح واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا
ونقل عن بعضهم عن بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص
متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة
الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن الذي سرق من حرز ربع دينار فانفرقا عن الحرز ومنهم من خص الحجية بما كان
العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لانه يحتاج في ارادة
الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص وذلك نرى العقلاء يذمون عبدا لو
لم يفعل اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل
التخصيص يعني انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد فخروج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في
واما ما ذكره بعضهم بان الاسكان تناوله الباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم بالحكم

[illegible]

[illegible]

البواقي المخصص وان اراد التناول الظاهري فيه ولعلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات
المخصصة بحيث لا يبقى للانكار وجه كما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين فلو كانت افادته المرجح
والمتبينين المتساويين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول انه بعد تخصيص العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه
لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه يخرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون
حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح فان الاقربية الى العام مرجح ومدار صلاحية الالفاظ على الظهور كما ان التبادر علامة
الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولا شك ولا ريب ان استعمال اسد يوجب تبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الجزء ولا ريب ان
العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر منصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول عليه وكفانا في الترجيح
ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا يجوز انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه منه
في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الثابتة من الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت الدليل وقد عرفت كلام
علماء الاصحاب اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى لضعف
دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولانه لو بادة عند عدم الحجية ما خصص هو مستفاد الى ما سنذكره في بطلانه فان القول ايضا
وعما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن لا اشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف
يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة بعد تسليم حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز
ظاهر في معناه والكلام هنا في مقتضى الملازمة الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من
قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد معاني اجزاء العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه
تمام الباقي فيمكن الاستدلال بان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه وردها بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما
للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاذا فرض كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلاثة وعلى القول بان الا ثلاثة
قرينة لا اخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول
بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرأ عليه
شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد المعاني من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لم يحتج الى مخصص لان هذا القول ايضا مبني على انه احد المعاني للعام
كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل انه هو عام فلنا ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار
في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل

القول

القول وعلى التفصيلات لا يخفى المسئلة ايضا على هذا نظرا الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب العلاقات
فان ما بقي من الباقي قبل التخصيص اقوى من غيره لذلك وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وبنظر من قال بالحجية في اقل الجمع اقوى
الجمع هو المتيقن من بين المجازات بعد جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد ان الاعتقاد ان العام مستعمل
في معنى مجازي وبينا في القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وان قلنا بالمجاز فيمكن تفسير هذا الخلاف المذكور
في القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا فالقول الانصاف ان ما ذكر في التوجيه لا يدفع التوجيه المذكور لان
مراد من يقول بانه حقيقة انه حقيقة في ما بقي فيما لم يخرج من حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكذا بعد اخرى فكذا
متعددة وهكذا الا مع التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول
بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بسبب التخصيص ولذا احتمل خروجه بعد تخصيص
اخر ويخرج كما ان العام بحسب الحقائق متعددة فلو انضمت القرينة على عدم ارادة الجميع يتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام
في هذا المقام بعد تسليم صحيح هذا القسم من الحقيقة فصيرورة الا ان ظاهر اطلاق العام المتعلق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل منها
لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال كما يتم الكلام في مثل القول بالمجازية مع ما عرفت وبما ذكرنا يظهر
بطلان التأويل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة لعله يكون المستثنى والمستثنى منه
اسما للباقي هو كالسبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي ما انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب
ثم قول بعض القائل ما مكنك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان غير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي
للعام على قول هذا القائل ثم يجري فيه ما قلنا انه ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة ثم
مبنى وانما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فقد تبين الحال مما ذكرنا في بطلان هذا القول فنعم ان الكلام في الحجية وعدم
الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد عرفت انه ليس الا النسبة الى الباقي بالتخصيص لم يحقق فيه بالنسبة الى
لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم كما اعترف الاسناد بغير القدر المخرج في مرحلة المراتب المتعددة فيجري فيه الكلام
السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا لان الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو
بالنظر الى الحال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه
فرد معين فان من فرض ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر
كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية نظرا لما قاله وهو ايضا باطل لما بيناه في
بطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واحتمالها وهو موقوف على كون المجاز بعضه ونحو ذلك في هذا
القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول الق
مصرحة بان لا ان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا اقول والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة تمام الباقي ولما لم يوجد

[illegible]

فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف فاذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وحقق عليه
التفصيل فالاقوال ثلاثة اقول دبتطويل ما فسر به اشار من فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق وانتفاء الدليل على ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران
في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على وجه لا تتوان او تضح المجاز وقد بينا ذلك سابقا بطلان الحقيقة
وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا بعد فيه لو اوضحنا عن التحقيق وما اشتباه الخصم
في نهج الحمل على الحقيقة فلا تتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل وتدبر بما ذكرنا اشار الى الثاني فانه لو لم يكن ناظرا
الى احتمال الحقيقة ليرجع الى الدليل الاول وكان ذكره لمعوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان
يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الخطاب في تبيين العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها
فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكل الادلة القائلين بالحجية قال التفصيلي
من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بينا ما يل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان
هيهنا امور لا بد من التنبيه عليه وهو ان الظاهر كلام المستدل ان اقل الجمع ان محل النزاع فيما دون كل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كالوقت في البيضات الا ان المتمر منها ونحو ذلك وعلى هذا المرام على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام
حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا لو استثنى المسائل وحكم في الاجمال والحق انظر انما هو المرجع لانظر القائل بالحجية في اقل
الجمع فان الغالب الوقوع الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة العينات في الاحكام فلا بد ان يكون مراده من جواز التخصيص
الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم الا اي واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به فتامل
مثلا قوله تعم قل لا اجد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فيتعلق الاخراج عن عموم التحريم
بغير الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب يجب الاخراج ايضا
وهكذا فكل الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان
واحدا او اقل الجمع او غير ذلك مما ذكر فينطبق الكلام السابق على الاستدلال واجراءه على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء
في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يقال من ان قرينة المجاز المعين المخرج في تمام الباقي على ارادة
بعض افراد الواحد او اقل الجمع ويمكن ضعف هذه المقالة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول
كما اشرنا اليه في محل ذكره ويكون المفيد في كلامهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا الحجة للمفصل والحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا
ولم يتعرضوا لما فيه ولا يلزم ان الحجية الحكم عنده بان يتعين الاقل انما يقيد الحجية اذا تعين فلا مرد لطول الكلام والمعتمد المفصل
في التعيين على القرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية انما هي في العام مع القرينة المذكورة
تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المرجع في الاستثناء والغاية هو
المذكور بعد اداتها وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء

بقوله وفي اكرم العلماء الى الاخر (margin)

هو الاستثناء المتصل (margin)

الا ان يفسقوا هو غيرهم ممن فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال
المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء الا الشعراء منهم هو غير الشعراء منهم ودلت بعد ذلك حجيته بطرق اجراء الكلام في
المباحث السابقة فيها من بيان موارد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار الى غير ذلك **قانون**
الحق وفاقا للاكثر بحيث يدعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز ذلك والمختار في
الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تكشف بلاحظتها عن انسلال الاوهام
وهو ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم عليهم السلام ومن
اماراتهم لانهم كانوا مشافهين لهم وخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين القرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الحكم
من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمونه من كلامهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد وقد
يفهمون الخصوص من الخارج واستعمالهم في الباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما يسمعون او بقرينة
المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكانوا المعصوم ثم مهم لا بد ان يكون مهم بحيث لا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم
عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بعد التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لمن التخصيص لا خره وربما كان يتفاوت
الحال من اجل التقية وغيرها وان تكلفت توضيح الحال فقايسهم بالقياس الى السائل عن مجتهد في هذا الزمان وما نظيرهم الا امثالهم في
زمانهم وعليهم على فهمها ايضا لا يتساوى الاخبار الموجودة عندنا لو كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلة الا ترى انهم كانوا
يستشكلون فيها الموجودة عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن حجتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة
الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو مع ذلك مثل الخبر المنقول في زماننا عن حجية خبر الواحد
او اخبار ضعفاء تحتاج القرينة والجبر فالحاصل ان في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة فيها وما يعارضها من المعارضات
فيها في غاية الكثرة اذ لا يوجد فيها الا الا حكم يعارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بمجتهد ينقل القرص من امامه بلا واسطة الى الاطراد
الا خرج عدم علم المستمع بمعارض له ولا تحقق بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وما عرض الاختلاف بسبب طول
الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة وما دخل فيها ما ليس منهم فضلا في الاخبار التي
وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه ومن جهة جواز العمل بالواحد الظني وعدمه وكشف اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن
من جهة النقل بالمعنى مع ادراك المختلفة والسقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال ومن جهة السند
والدلالة من جهة الاختلال في الالفاظ بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال
في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل
موافقته من وجه يظن به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد في امثال زماننا وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المعارضة والاشكال

قانون (margin)

يفهمون (margin)

العرض لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الادلة الشرعية كثيرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا
الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن تخالفت وتعارضت في غاية الاختلاف والتعارض على
الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة فلا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح للاولوية
ترجيح المرجوح او المساوي فالقول بالتخيير مطلقا والاحوط لمن الطريقين من باب التسليم الدائم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص
عليه في الاخبار معلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب
بوجود المعارض بمجرد عرض القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وهو باطل بما دل على الحجية الذي يجزم به وبعد ثبوت ان
نعتقد بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل
الظن بحجيته من جملتها الا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا على هذا القدر مع انا
لو قلنا انه يجب لكل من دل عليه حديثا او قام استصحابا ان يعمل عليه ويترك سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج ولا يكاد ينتظم له
نسق كان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رايت حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض
ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه ومثله كثير قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الدليل قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب
عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا لم يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان ما نحن فيه من باب الرخصة
في ذلك هو المتعارض وخصوص هذا لم يوجد له معارض لعله ثبت بطريقة الاستنباط في غاية السهولة وان كان في اول الامر والحاصل ان
المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة من الادلة المتعارضة المختلفة لا في نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بايها هو الراجح في نفسه لئلا يكون من ترجيح المرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح
فيما لو كان الخبران متعارضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم
بالتعيين بان هذا الخبر الذي رآه اولا هو من هذا الباب لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق
على ما ورد عليه في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بتعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية
اذ المفروض ان احد شيئين اشتغلنا على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي [illegible]
اولا هو الذي لا معارض له ليس اولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من المشتبهين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص
وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي ومع العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز [illegible]
الا على ... من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يكون ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد
على الترجيحات وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام الشايع فيه [illegible]
من الادلة واحتمال وجود المعارض فيها اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه وبما كان الغالب في العمومات

في نوعه

لاتحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فلا بد من اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك م

التخصيص

التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض في سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص
في العام هو ان الوجه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال الارادة خلاف الظاهر قائم
الوقوع في الخطاب بالعمل على الظاهر فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا ولم يكن الا لاقتضاء العرف بذلك فكذلك الكلام العام وفيه اولا انه ان اريد انه
لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا ان المجاز وجود حديث
اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى
عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان
يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية تدل على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح وفي العام ايضا من هذه الجهة فلا
نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع الحكم عن بعض افراد العام محتمل
او مظنون ولو انه لم يكن الا لحصول التجوز في العام بعد ظهوره فنقل الحجتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ومثله
العام من جملة الادلة لا انه اكثر احتمالا لوجود المعارض فخصوصه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا ... ونسلم كون البحث عن العام من
... اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه
فيما نحن فيه بل يتحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق فبطل القياس مع ان الفارق
موجود فيهما اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال
العام في معناه المجازي بلغ حدا لا انتهاء له الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور
فلا اقل من التوقف فالغلبة من جهة التجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص لحقيقته فيصير مجالا لاحتياج الى الفحص بخلاف سائر
الحقائق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق
ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص [illegible]
جامع جميع اوصاف افراد العام كما اذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه عالم مساو لعالم كلهم بعلاقة المشابهة او يحتمل
انه يراد منه امرهم او حكمهم او ثوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال
جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن
ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيتين
واقترانهما فتامل فيما ذكرنا لتبين انه ... حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم المخصص بعد الفحص فهو الدليل
على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان
اليقين يفيد جواز العمل به وان قلنا بامكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا كما في
بعض العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيله للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل

هنا انصار بظنها ... ذلك اولى بوجوب
الفحص عن المعارض م

في غاية البعد وان كان يسيطا او كان هو نفس المكلف فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستوفي
للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار
فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول لشق [illegible] فيران العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه
العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات [illegible] ينبغي فما تفهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض
دون البعض فان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف للاصل المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز
العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان
تحصيل العلم فيما يمكن في الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع
واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل بالعام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان
تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما لم يحصل فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم
على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكر وفيه
منع ما ذكره من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم
القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة
حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال
تمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وربما يجعل وجود المعارض وعدمه احد
اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى مجازفة
من القول والمكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم يتم الى الان سبيلا الى القطع فسقوط دعوى
اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذ لا يمكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت
يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت
ان المراد من الظاهر هو الراجح الذي لا مرجوح خلافه بعد ملاحظة احتمال المعارض واحتمالا لا يبقى ظهوره في دلالته نعم
الظاهر في نفسه مع قطع النظر عن احتمال المعارض له ظهور في مدلوله وهو لا يكفي لنا تم انما هو يكفي لاصحاب الائمة
والحاضرين مجلس الخطاب ومن في حكمهم ومشابههم فدليلنا على المكلف هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث
والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان
بعضهم نقل المتاخرين خبط خبطا عظيما ونسبه بعضهم الى [illegible] وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن
كليهما وطلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بدعوى الاولين ان احد من المتاخرين [illegible]

في المسائل

في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة الوقوف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص
بل سكت او تلقى بالقبول ولا النقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك
انهم وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر الاصحاب بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان
او ثلث وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها
فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذا الدعوى قطعية
ما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة عليهم السلام مع اصحابهم ايضا حيث
لم يبتل الاصحاب في زمانهم من المخصص وقد ردهم على ما عهدتم من العموم ولو [illegible] فنقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكان خطاب الائمة عليهم السلام بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن
الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجتهم ودين الخصوص في موضع
اخر وكان المتاخرين والباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فيما سئل الاصحاب
بذلك كان [illegible] وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما هو
محقق فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد وينبغي الاشكال الحاصل
من جهة شيوع التخصيص فلعلة بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجود المخصص الا زيد
من ذلك لا انه لا تعلم الاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من
باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق الحال ان
وعدم [illegible] الاجماع لا اصلها ولا حجيته مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي
في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه في اخرها ان امر النبي ص مثل القرآن منه
ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل
القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها على فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها
وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها اخبار اخر وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد
ملاحظة الجميع ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتهما فاما ما ورد من عمل العام
والخاص [illegible] فقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية
داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء
انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة
على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب ومخالفته لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب

لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة تمام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما
الجواب عما اراده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها
اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة عليهم السلام من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المذكورة في
كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في الكتب الفروعية وما يجدونه ويرونها
فيها اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يبعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم
انهم عليهم السلام العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول
الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصليين من اصحاب الائمة عليهم السلام كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات
المسائل مثل اصول البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة
الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان ولا ضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من التفصيل
وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصليين كانت لها
لم يجعلوا ابواب التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات لا يشمل الا على الباقي بعد التخصيص
كما عرفنا اوان التخاصم بين المتخاصمين والتفحص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال الوجود مخصص لم يعرفوا
ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل ان عمله بالاصلين انه
يظن بوجود خاص او معارض في ساير الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى
فرض ذلك ان الامام عليه السلام اطلع عليه وقرره وكل ذلك مما لم يثبت عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة من الاحكام
مما لا شك فيه ولا ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة عليهم السلام ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع كلمات
وعرف طريقة القدماء والفقهاء مما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام عليه السلام بتحصيل ساير الكتب لا يدل على
ان الفحص عن المخصص او المعارض لا يحتاج اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على الشيء انه اذا اشكل عليه الامر في العام
يرجع الى الامام عليه السلام الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه يدل بمفهومه على عدم التثبت عند مجيء العدل والبحث
عن المخصص تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يحتمل فيه مع ارادته بحسب القطع
او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والفحص والبحث عن الدلالة في خبر العدل اذا كان يحتمل العموم ظاهرا
مساويا ليس تثبتا في انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل
والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل مطلقا لانا نقول الكذب فقط

لانا نقول انه تقييد لا اطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد ولكان مكابرة مع ان
يرد على الاستدلال النقض بحجية خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق ويحكم العقل لزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات
مع التردد بين المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم واصالة الحقيقة
وايضا نقول ان كون العام مثل المجمل يرجع من القول بكون الالفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي
احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كالاجمال في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتمال
مع الحقيقة والنادر الحاصل في المجاز المشهور والمعنى الحقيقي كالرجوع في النظر من شيوع غلبة التخصيص مع ان هذا مرفوع بامر
وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون مجمولا ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك والتي سلكنا الطريق
الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا هنا من الادلة على المختار يشيد بها ولا مانع والريب انه يصدق على كل من خبر
العدلين المتعارضين والاستدلال انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه
الفحص عن الصدق والكذب وان وجب في غيره من حيث انه معارض وغير معمول به فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد
الثالث ان اثر الفرق وجه الاستدلال ان الرعاة على ان وجب الجزم عند قول الواحد ولم يقيدوا بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب
عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه تحصيل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام لا بعد الفحص لانه تحصيل الظن بارادة المعنى
الحقيقي ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الراجح بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة المختار بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل الاولى ان
يقال ان الظن الحاصل مع شيوع التخصيص يحصل ايضا ثم ان مطلق الظن كاف ولا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون في القوة
من مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا لو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير مضبوط غالبا وما اكتفى بتحصيل مجرد
الظن الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يوجد في كتب الاخبار لكل مطلب وكلما
يظن وجود ما الحق مطلقا في المسائلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب الباقي الحاصلي
في كتاب الصلوة لا يوجد مخصصه في ابواب احكام الطهارات وغسل الثياب ومع ملاحظة كتاب الصوم لا يوجد مخصصه في احكام الطهارة
لاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا لاتصالنا من جهة تاليف الكتب الجوامع مثل الكافي
والتهذيب والاستبصار والوافي ووسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجرهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها الاطلاع على موارد
الاجماع وايضا فان مما يعين على الاطلاع على محال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا
مثل المعتبر والمنتهى والمسالك والمدارك وغيرهما ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار عند وجدان الاقتصار في كل مسئلة وكذلك
الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد المقصد الثالث في ما يتعلق بالمخصص قانون اذا

تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها فما عدا الاخيرة او غيرها ومع عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان
الاخيرة مخصصة بمرجوعها انما الخلاف في غيرها وفرضنا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وهو مذهب العضدي لكل واحد وابو حنيفة واتباعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد ومن تبعه الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى
انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على
القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هو هناك لعدم ظهور تناوله له وابو حنيفة
لعدم تناوله له كما قرره العضدي وجماعة من الاصوليين والمراد من محل الوفاق تخصيص الاخيرة فان قول
الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمولا على ظاهره الى تمام الحكم مع قول
الحنفية ايضا في التوقف لا اشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص
غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم لعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة يحمل على العموم والعمل على ذلك اللفظ ومانع
الحمل على اصل الحقيقة وعندهما التوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخوذها ما تصادم الاحتمال
الاجمال الناشي من الاشتراك اللفظي ثم تحرير الخلاف بينهما وبين الحنفية في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم
الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة
عند السيد ومحتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين للاخيرين القول
الثالث في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان الصيغة خاصة [illegible] للزمخشري ولم
يتحقق في الكلام ذلك اذ لا خوف [illegible] احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها وان كان ذلك [illegible] عدم الا
ابطل والفرض ان اصحاب المذهبين يحتجوا وينقلوا في المسئلة الى الاخر ما ذكره وغير انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك
الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومراده بجهة
نسبة المحصول للحكم من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى
تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجي
فالقول بالاشتراك لتلك الهيئة حقيقة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة
في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والفرد حينئذ لا امر مردد
بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال الارادة المعنى الاول او من معنيي المشترك والعمومات الغير المخصصة
باحتمال الارادة المعنى الثاني والثالث في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص عن التخصيص
فان العام لما هل خصوصه لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص

[illegible]

والبحث

والبحث حتى يبقى ان الصيغة خاصة والراجح معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص يرجع من اول اللفظ
فيما نحن فيه والشك في ان المراد المعنى الاول او الثاني لا امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص عنها
ونظن ان ذلك دافع للاحتياج الى مزيد الاطناب وبالجملة فموضع جريان الاصالة ما نحن فيه بمباينة مبحث المخصص
غاية ما يمكن القول بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه
اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما
انه لا يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة
لا يعلمه الحمل عليه ولم يبق العمومات على مقتضاها الاصلي حتى يعرض عن احتمال المعارضات الخارجية واسا باصالة العدم
وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
واسم الرفق اي الذي يراد به الاخراج حقيقة غاية الامر لا احتياج الى القرينة في فهم المراد لكونه افراد الكلي عرفنا هيئة
وظاهر هذا القول ان مرجعه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة حينئذ وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كان ارادة الاخراج عن
الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بحسب العام واحد او العمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الكلي
يحتاج الى القرينة لكن ذلك من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة
بايراد ما مع توضيح منا وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا
معينا بازاء لفظا مخصوصا كزيد او عمرو او الفاظ مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له
او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا والتصور المعتبر
فيها عين تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فلو ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما والمعنى المقصود
المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات
لمعانيها مثل فاعل لذات ثبت له الفعل والمادة في الوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل باجتماع الالفاظ التفصيلية
في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء الخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ توجه العقل
بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانها [illegible]
من الحل وغيره [illegible] فانها وضعت بمعنى عام [illegible] الاستثناء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات
تلك المعاني ومثال الثاني لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثالث [illegible] ومثال الثالث
الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها نوعي حرفي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم

مثل الاول من هذين القسمين وضعا عاما والموضوع له عاما فمن يقول ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء
الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على
وجوه احدها الذي يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام
به تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدا اشتقاقه
يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا الوضع عام
والموضوع له عام لان الواضع تصور بمعنى الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها الحدث ووضع
بازاء كل واحد منها ما بنيت من تلك الحروف على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة
اجمالا في ضمن الهيئة لما صير فيه الهيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ما بنيت منه في نوع قولنا كل ما كان على
زنة فاعل الى اخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا بعنوان وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن
قام به المبدا اي هذا المعنى من الفاظ وهي ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن
المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم
مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمرجو خلافه لان معنى هذه المذكورات التي هي نفس هذه الكلي بعض من قام به
المبدا بل معناها من قام به الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة اما اللفظ
بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني على خصوص المادة والثالث الذي لفظها
موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع
فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم
نوعي فهو نوعي وحقيقة الوضع فيه الشخصي بحيث اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات
مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع لاحظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء الخصوصيات الافراد
كما قالوا ان الموضوع له في الحروف ونحو المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هي الجزئيات الاضافية
وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدا ما وضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به
الضرب والقتل مثلا الفاظا مخصوصة بالاجمال وهو لفظ ضارب وقاتل وعلى هذا فيرد ايضا ما لا يخفى اذ الوضع ان كان
تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدا الخ فاد وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما تحقق
كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتحقق كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا
لمعنى جزئي بل اللفظ ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق
فيها الهيئة الكلية المعنى الكلي اعني من قام به المبدا ولا يلزم من ذلك تحقق وضع في لفظ ضارب الا ان يكون قام به الضرب

كانه

كما ان كلا منهما حقيقة في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالمجاز وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي
للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي لا استقلالا بل بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق الوضع
بكل واحد مما كان على هيئة المشتق من الفاظها وضع كلا كان الحروف من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن
قام به موضوع ما ملك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني
ان لا يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات مع ما ذكره
من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما يقع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات
ليمكن ان يوضع بجميعها اللفظ واحد كهذا وان الالفاظ متعددة متوافقة فرقى وزن وذلك لتكون اللفظ والمعنى الكليان
جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا
في تصور المعنى الكلي الى اخره ولا الفاظ ههنا وغيرها على الجزئيات الاضافية كالاضافية في اسماء الاشارة ثم اشتهر بعض [illegible] المفروض
تحقيق الحال ان وضع الادوات لا استثناء من قبيل وضع الجزئي عام والموضوع له خصوصيات الاخراجات والمفروض
ان المستثنى يناسب الاضافة للعقد الاخير والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان
الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده
مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط
مثل اكرم بني تميم والعلماء الا الاسود الا الاقرب اذا فرض كون شخص من بني اسد يسمى بفارس وفرض وجود الفارس
بمعنى الراكب وجميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان دعوى الصلاحية لا يختص بما ذكره بل
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا
فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف المحل كما لو قيل اضف بني تميم واعطهم الا زيدا ولا اضر اذ لا يتم ذلك اذا اختلف
المستثنى منه وان اختلف الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج المذكور يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع
ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة
بالتفسير لهذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية وكالاحتمال
ارادة المعنى المختص بالاخيرة [illegible] المعنى العام وحمله على الرجوع الى غيرها سيما اذا كان لم يكن هذا التخصيص [illegible] تعيين
ان دفع [illegible] بالقرينة والرجوع الى البحث غير فيبقى من اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فلا [illegible] خروج البحث بعيد
نعم احتمال الارادة المعنى الحقيقي [illegible] اذ يصير حينئذ من باب الموضوع له والوضع العام وان فرضت المثال مثل اكرم بني تميم
والضعيف [illegible] الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل [illegible] من القبائل
ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث لعدم ارادة كل واحد من

العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص والفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لا ارادة معنيين
يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يصح استعماله فيه والاخر الجميع بحيث لا يصح استعماله في الاخيرة فلا يبقى البحث
ثم ان بقي لفظ المخصص صالح لكل بان يراد منه التخصيص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه تخصيص
بالجميع ولا يمكن ارادته بالاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في الشرح القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص
لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلامهم والعجب انه زعم حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على
من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل من الامرين وغير ان القائل بالاشتراك
يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصح لكل
من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصح اخراجه عن الكل
او ما لا يصح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو لاء وان اتعب بالرفق التشقيق والتدقيق واسس اساس
التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بمعنى الاختلاط ولم ينته امره الى الاتقان في الارتباط او انتهى هو فكري القاصر
والله يعلم السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف فانه لم يوضع ادوات الاستثناء للاخراج شيء خاص من
متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير
وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهي معنى حرفي ولا سيما وايضا
وان كان لها وضع مستقل ولكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستقل يتغير لغير الخصوصيات
الاخراج ولكون خصوصية الاخراج من انها حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو
عموم الوضع ثم تصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج
ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئياته فرجوعه الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى
ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله في الجميع بجوازه مجازا في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان
امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحالها كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه
والثاني انه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين
من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثالث ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل
لا كون المجموع موردا له كما يظهر من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويدل عليه
المثال الذي ذكره السيد بقوله اخرج اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما مع
ان لفظ واحد موضوع للفرد ما يقتضي المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذ قوله بواحد لا بعينه من المفردة

فلا يصح

فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج
بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي
الا واحدا منهم وان خص الجميع بالمجموع لا كل واحد يكفي اخراج واحد من المجموع الثالث ان محل قول القائل الا كلمت
ولا شربت ولا اكلت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا مجتمعا بالليل مجاز وخروج من الاصل لا يصار اليه الا بدليل
وايضا محل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما
هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل
ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور بين
مجازات ثم نقول اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يشترط مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون كل واحد من المستثنى
منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله واللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من المميز بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولا يمكن
ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مجازي منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات
ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب هو الجملة الاخيرة فيرجع اليها لانه جزء منه فرد من افراد
الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لانه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه
انما ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل
التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما
هو في ارادة كل واحد منها على البدل ولما لا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره
صاحب المعالم ره هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل
واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن
المتعدد المتعدد على البدل وعن المتعدد للالفاظ بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكلاهما من
الموضوع له بانها جميع خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج
في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئيات هذا المعنى
العام المتصور لا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات ثم ادوات ما الواحد مجازا لكونه
الافعال وهذه الجماعات وكذا الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه
تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتعددة فيكون في المتعددة مجازا انه يصح ولذا انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل
الا رجل واحد وان كانت ثمة بلا لا استعماله في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من

لفظ رجل لكون ضميره وجعلنا بناء على حقيقته فلذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا اخراج
واحدا واحدا ما من الغلمان او من الاصدقاء وانا خصصنا الاخيرة بما ذكرناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا كان حمله
الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه فرد من افراد الاخراج واما ما اشار في المعالم فلا يدل لتعليله دليل لمنع كون
العموم المتصور بحيث الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ورود عموم الوضع لافراد ذلك العموم الكلي اول الكلام لاحتمال
ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل فلا دليل
عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يكون
انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في بحث
المشترك فالاطلاق فيما يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق لا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها لكلان
على التوقيف والتوقف مع انه مما عن التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم
واما بطلان سائر الاقوال فمع ما تقدم مما ذكرنا يظهر مما سياتي في فضل ادلتهم احتج السيد المرتضى رحمه الله بوجوه ضعيفة اقواها
وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيصه بالاخيرة او الجميع وهو مدفوع بما يرجحه على القول بالوقف
ومنع الحمل على الاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل اضرب رجلا لاحسن منه يحسن ان تقول عن الرجل وثانيهما ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الاستثناء في الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن
الاخيرة فقط كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر مجملا واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها
وجوه ثلاثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفردة فرددت على جميعها كالاول لان الجمل في قولنا زيد اكرم
اباه وضرب اخاه وقتل عمرو في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها
فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء
حكم ذلك الشيء ثم والقياس بعد تسليمه في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من
المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيها ايضا الثالث ان الاستثناء ايضا بمشية الله
اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء
ثم ولو سلم فلا اجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجيء في الشرط او شرطيته والجواز
في الشرط لا ادعاء مع ... وبيان كونه ليس بشرط ان ... من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به

تعليق

تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في الحزارات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان كونه
بانه مما ليس من مشية الله واداء تبرك وقد يراد به من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء
الكلام عن اللغوية والمعنى فقوله لا افعل كذا الا بمشية الله جازم في نفسه لكن صدور الفعل منه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في
الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويدل على ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قوله ... وددت
انشاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما
انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط
بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله فيصير الكلام السابق في الشرط من ان الشرط المراد انما هو الابقاء عن
اللغوية والمعنى لا التعليق ثم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول
الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسأل عن حاج اما ترجع هل اتفق منك ولد في العام فيقول
انشاء الله افعل وان لم يشاء لم افعل وهذا ايضا من باب المنزل ولاجل استعمال تلك الكلمة كالحقيقي ثم انه يحصل الاجماع
المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية ولا نفهم من الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة
المفروضة هو الرجوع الى الجميع فقط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان
المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل ولاجل ذلك ... الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر
تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على
الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيصه بالاخيرة ولذا لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج
الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة لان
دلالتها انما هي بالوضع لا للرفع الحكم نعم يتم هذا القول القياس في مثل النكرة المنفية والجمع المنكر حيث ما يرجع الى العموم
في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا للكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد
التابعة او اولى مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر العود الى الجميع فلا يتوقف
على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مدفوع بما يظهر من منع الغلبة فيه والجمع لما اخترناه وقد اشرنا الى تحقيق معنى التبادر ان
الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم لو حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة
النادرة ولكن غلبة استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى افهامه منه لا لاطلاق والعلم
نعم على قائل برد الشرف ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيح على الحقيقة او التوقف في ترجيح احتمال حصول
النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الناظرة والباصرة لا يوجب تنعما في دلالتها

بانه يفعل لكن نظيره من نفسه

في المعنى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انه ... انه ... المراد نفس الحج والزيارة

على الانصب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لها وعلاقة
كما كان ذلك شأن المجاز المشهور فافهم فذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاستلزامه التجوز في الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدم [illegible] العمل به في الجملة الواحدة [illegible] فيبقى الدليل [illegible] في الجمل [illegible] عن المعارض ولا
خصوصا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه اذا كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب التجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فيه اذ المخالفة
في الحكم الاول [illegible] تقرير الحجة لا يستقيم كما مر سابقا واما ايضا تعليل بترك العمل في الجملة الواحدة
بوقوع محذور [illegible] الواضع و [illegible] على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز [illegible] قيام القرينة
مع ان تخصيص المجاز بالاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بوقوع المحذورية لانه لو صلح [illegible] سببا للخروج عن الاصل لجاز
في المنفصل في النطق [illegible] ايضا وان كان المراد ان ذكر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار
بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء يخالف الاصل بمعنى [illegible] القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من
الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو يخالف الاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان [illegible] اللفظ مقتضيا الحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه [illegible] وجب [illegible] ذلك الى الاخيرة ولا ينفع ذلك [illegible] والمحذورية
لما مر فما لم يقع الفراغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة [illegible] الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا [illegible] على
كلا التقديرين [illegible] تمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل [illegible] من القول باختصاصه بالاخيرة في [illegible]
ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول [illegible] تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها [illegible] اخراج الكلام عن ظاهره [illegible] التقريرات المتقدمة [illegible] من التعليل ان الدال على
التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا [illegible] المخالفة الظاهرية النفس الامرية فمنع المخالفة النفس
الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الامر
عجيب فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال الاستثناء مخالف للاصل بمعنى [illegible] بخلاف الظاهر [illegible]
للحكم الاول [illegible] سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او [illegible] الامرين الاخرين ولا ريب
ان كليهما خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج من المتعدد وانه
يصير قرينة المجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما الوارد [illegible] محتمل للمتعددات ولم يعلم
متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه [illegible] وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب
المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى [illegible] من المتعددات [illegible] مقتضى الاصل عدم

التعلق

التعلق بالكل ورفع المحذورية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية
والمشهورية والاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع المحذورية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه
من جهة الواضع و[illegible] تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع المحذورية [illegible] بل انما هو من جهة الاقربية
ونحوها فهنا مقدمات [illegible] اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاقة التي ذكرها المعترض [illegible]
ان عدم سماع الاستثناء المنفصل من النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء [illegible]
[illegible] ترتيب الكلام [illegible] لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعمال العمومات المتعددة [illegible]
في كلام الفصحاء [illegible] الاجمال [illegible] المجملات فلا [illegible] لرفع القبح من كلام الحكيم [illegible] لزوم تأخير البيان
عن وقت الحاجة من الارجاع الى [illegible] العمومات والتمسك [illegible] الاصل ولا [illegible] بالاخيرة [illegible]
واما التقريب الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة
[illegible] لا يسمع الانكار بعد الاقرار [illegible] ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار [illegible]
[illegible] في جملة واحدة [illegible] ما ذكرنا في التقريب الاول [illegible] والفرق بين التقريبين مع
ان مقتضاهما واحد [illegible] العموم ايضا [illegible] كون اللفظ حقيقة [illegible] القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق
هنا [illegible] الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي [illegible] الاعتراف [illegible] مخالفة القاعدة سواء
دل على الاعتراف [illegible] الحقيقة [illegible] كان المخالفة [illegible] للحقيقة والمجاز ايضا [illegible] بالتخصيص وقد يكون بغيره
فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه [illegible] العام الذي له لفظ حقيقي واما [illegible] مخالفة الاستصحاب
[illegible] ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء الباقي [illegible] من الشائع [illegible] الاستصحاب
ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقريب فالمرتفع ظهور الارادة وانت خبير بان [illegible]
احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي [illegible] في الاستثناء [illegible]
ظهور التناقض [illegible] ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز [illegible] الكلام ايضا [illegible] الاحتمال المخصص المتصل [illegible]
الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهوره [illegible] الحقيقة مع انه لا [illegible] ظهور الارادة في هذا التقريب مع قوله
ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقريب الاول [illegible] الاصل [illegible] اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي هو موضوع [illegible]
واستعمل [illegible] لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي [illegible] قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات
المباحث السابقة [illegible] في الوضع [illegible] التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب [illegible]
ولا [illegible] في فهم معناه التركيبي [illegible] استثناء عقيب الكل [illegible] الكلام [illegible] وان لم يتم
الكلام الاصطلاحي [illegible] الفهم [illegible] وان كان المتكلم [illegible] في جعل اللواحق [illegible] بالسوابق

فيه ذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى
ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام
فيكشف عن بطلان الظن ويجوز النقض بقيد ويحكم بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فاذا تم
الفراغ لم يجز الى آخره ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال الغير ولا ريب انه بعد الفراغ من ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص
كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب
منه فكيف القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر بمعنى اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل الى انه حتى يقال
انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مرامه بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما
ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما
اخترناه في المسئلة بلا قصور في المسئلة ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه
لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك
كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة
مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت
فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من
الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف
الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد والجواب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيامها معنى الاستثناء به والعامل هو ما يتقوم به المعنى
المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحروف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد
ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله وان كان من رواية النحاة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه
مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما
يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير
واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقال هما كالكلمة الواحدة وهو مر مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد

خبر

خبر واما ثانيا فبعدم اجتماع المؤثرين المستقلين هنا لان العوامل النحوية ليست كالعلل الشرعية بل هي معرفات وعلامات لا مؤثرات حقيقية ولا ريب
في جواز اجتماع المعرفات ان قيل يرد عليه ان ما ذكر انما يتم بصورة المجموع في الدليل ان الاستثناء المذكور في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا
على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيصح المجاز عليهم ولا يلزم من ذلك التزام الاضمار مع كل جملة
فيلزم حينئذ ان يصير المجوز الذي ذكره خصوص السبر ان المراد الجمع المجموعي غير صالح لفظ مع الاخراج شيء عن عام واحد في
الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف الاصل انه مذهب المجوز غير على
القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دون خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل اذ الاخراج عن البعض ليس جزء الاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن
المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود في المقام فالعكس قريب انه بقي كانه موضوع للاخراج الخصوص وهو الاخراج عن
الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة ولا اخراج عن غيرها فانه نعم في الموضوع له هو مطلق الاخراج الى الجملة
الخمسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه صريح بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق الخاص
على غيره كالانسان اذا استعمل في فرد مشترك بينهما وبين غيرها ايضا من شعار الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة
يصح استعمال كل مشترك بلا اخر غير لعدم جواز استعماله في كل الاخراج نعم لو فرض الخاص النوع هو الاخراج عن الاخيرة فهو
المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر ولكن قد ليس كذلك وما ذكرنا ايضا انما يرد على هذا القول وينصف عن كل ما ذكر انه لم
هذا الاستثناء كالا يعتبر ما اخترنا في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا وبينا ان كلا الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه ودونه ما تقدم اتفاقا كما دل الفقا لاضربت غلماني الا اكثرهم الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى
الجملة التي تليه دون ما تقدم عليها ذكرنا في غيره من اقتضاء الاشتراك وغيره لا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق
سلمنا لكن الاتفاق في البعض وليس موجودا هنا ليوجد ثم ان الحق ان لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لا انه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول
الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلاثة الا واحد
فالكلام بعد استثناء الثلاثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلاثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الا معترف بالثمانية ثم اذا رجع ايضا
الى العشرة فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني
لغوا واما حجة القول بالتوقف فهو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح للاحرى ولا قول عندنا ثم انا قد ذكرنا اذا اطلقت ضمنا بما ذكرنا انه
لا يتجاوز الا ان علم حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها اعم من العاطف والاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى
بعض ما يتناوله فهل يخصص ذلك العام ام لا او قيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى ان قال
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى وبعولتهن راجع الى بعض المذكورات من الرجعيات فقيل الاول يخصص الربص بهن دون البائنات
من البائنات وعلى الثالث يتوقف لتعارض المتنازعين بان تخصيص الضمير مع بقاء العموم في ما هو الظاهر يقتضي مخالفة الضمير المرجع اليه فلا بد

من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز فالحق التوقف بان اللفظ عام يجب حمله على
عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه في الظاهر ببعضه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا
يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر [illegible] تعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يرجح
الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار لان المراد من قوله [illegible] والتخصيص اولى من
الاضمار وقد يجاب بان الضمير كثيرا ما يعود على البعض بلا اضمار فالامر يدور بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار
ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين [illegible] على الاخر [illegible]
الحاصل من عود الضمير [illegible] وهو المطابقة للمرجع [illegible] من باب التخصيص وانا نفرق في
تخصيص بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد
المجاز ايضا وقد يجاب عن ذلك [illegible] ان يكون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة [illegible] حقيقة فيما هو
مراد من المرجع [illegible] وان كان حقيقة في المراد [illegible]
ذلك اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر [illegible] يتوقف على ذكر فوايد تبين **الاولى** ان في بعض كون
الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو [illegible] حقيقة [illegible] وذلك كان وضع
الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد
اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل
في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة ومثل هذا لكنه يحتاج في افادة المعاني الى القرينة
نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير
بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام
فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والمعهود ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى
المقام او اللفظ مجازا مقرونا بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي [illegible] على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له
حقيقة واريد به المعنى المجازي [illegible] فمقتضى الاصل ان المراد من ذلك اللفظ
ما كان ظاهرا فيه [illegible] فيكشف عن عدم معهودية
المرجع فذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير [illegible] تخصيص العام وما ذكرنا نقض
على عدم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلايق والحاصل ان مقتضى
وضع الضمير الغايب رجوعه الى المتقدم [illegible] بالقرينة [illegible] ذكر الضمير
خلاف مقتضى [illegible] مجازا **الثانية** انك قد عرفت سابقا ان [illegible] الكلام مع احتمال [illegible]

عن الظن اللواحق وبقاه على حاله الى اللواحق لا يحصل ترجيح اللفظ الكلي حتى يثبت العموم عن الظن حتى يثبت خلاف اللواحق [illegible]
فالعام الذي كون دلالة ظاهرة في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يفيد كونه مخصصا [illegible] ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص وتضعيف ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا بعد انتفا
احتمال ارادة المجاز فغير ان البحث عن وجود المخصص وعدمه [illegible] يكون ذلك [illegible] والذي يقتضيه
تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وعلى التخصيص تقتضي
الحكم بعدمه [illegible] حتى يتخصص [illegible] الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص
ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصالة الحقيقة [illegible] اصالة الحقيقة هو عدم التخصيص فلا يجب في اعمال
اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كما في هذا مع انا لو فرضنا الفحص عن الخارج وثبت تخصيص [illegible]
[illegible] التوقف بعد ذلك كما اشرنا اليه في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاحتمال
في كون اللاحق في الكلام مخصصا [illegible] حتى يحصل الظن بعدم المخصص [illegible]
[illegible] يحصل الظن بعدم كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا [illegible] الكلام
هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه [illegible] في الكلام [illegible] العام مثل لفظ
المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم [illegible] ونقول ان المراد منها غير [illegible] الرجعيات
ومثل البائنات [illegible] فحق العام ظاهر في الباقي [illegible] من اصل العموم اعم من الحقيقة [illegible] الحاصل في الباقي
ولا [illegible] المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا [illegible] علمنا
ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع ايضا كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم [illegible]
كان المراد [illegible] الباقي [illegible] تخصيص المعروف بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب
ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان
قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما يستقر ظاهر [illegible] على مقتضى قاعدة المطابقة
هذا مع ان اللفظ اصل والضمير تابع [illegible] من الالتزام التبعية [illegible] الضعف [illegible] **قانون**
لا خلاف في ان العبرة بعموم اللفظ الوارد [illegible] سؤال [illegible] وتلك المادة ترد في العموم والخصوص اذا كان
اللفظ غير مستقل بنفسه [illegible] الى انضمام السؤال [illegible] باعتبار الوضع كقوله وقد
سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا او بحسب العرف مثل قوله [illegible] لا اكل في جواب
من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون [illegible] الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم
والخصوص مثل قول القائل جامعت في نهار رمضان فيقول عليك الكفارة [illegible] من السؤال مع

مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وفي سعة الوقت لدرك ذلك لئلا يفوت الغرض كأن
يقال في جواب السؤال عن الزكاة في الخيل في ذكور الخيل زكاة او في اناثها زكاة فان الاناث لما كانت هي محل النمو فلو
اثبتها في الذكور فبثبوته في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفى عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير
محل السؤال مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن
الميتة فيتبع عموم الجواب في الغاية ايضا العموم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله عليه السلام وقد
سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة
فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود
والمانع مفقود وما يتصور مانعا سيبطل ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة
بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاصحاب احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره
لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وبان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافي في ذلك مع
ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز نفي غيره والتالي باطل
فالمقدم مثله وبان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص به
لما كان لنقل السبب فائدة مع اهتمام العلماء بضبطه وتدوينه والجواب ان ذلك لا لاجل الاختصاص به وبان الفوائد
كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير
والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد
بل يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وبان العرف
دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص عموم العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على
جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز بل الاجماع لانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج
الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام عليه وذلك والمفهوم اضعف دلالة من
المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واقوى
فيكون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي ما ذكر من
الجمع والجواب نظر مع ملاحظة ما قرر في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير
او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان
الجمع بين الدليلين وكما لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من

والترجيح [illegible] في باب [illegible] التعادل

لاقوال

الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد
ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات
دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان
العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع
الى العمل بهذا الحديث انتهى ومحل هذا اذا تعارض دليلان من الادلة اذ لم يعلم حينئذ صحة بعض شرايط القبول او ظاهر انه
لو كان كذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق
وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض افراد اذا كان بينهما تناقض او بغير ذلك ومع العجز عن ذلك
لابد من ملاحظة مثل التناقض في قضية تخصيص او اجماع على عدم [illegible] فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة
فتخيلهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليلهم تقديم الخاص على العام بكونه اقوى
كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب اولا [illegible] وغيره والجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي وجوب تقديم
المرجحات باعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يشترطون
الترجيحات ايضا في المقامات هذا الاشكال وتحقيق المقال [illegible] ما ذكروه في قواعد التعادل والترجيح مع تحرير معنى
وتصحيح على مقتضاه لكمال المقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما
هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما
الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن
اخراج العام من حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الاخر
من مرجح فلا منافاة في عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا ولا الاسقاط مطلقا ووجوب الرجوع
اليها في ارجاع التأويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة
او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة
عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ
مقترنا بعينه بالحكم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى
الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة المجوزة في كليهما بحيث
يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين
في الجملة اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجازه المتعارف وهو التخصيص بمجرده وقوع العام والخاص المتنافي في
الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص منها وفيه اشارات من كلام الشارع

ايضا بان في كلامه ماما عاما وخاصا فكلا بد من صرفهما اه ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك
يحصل بين المتنافيين مثل ما ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد فيه ايضا ان الاب احق
بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عملا بالدليلين واخراج لكليهما
عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار ضعيفة فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله
على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انها العمل بها كما انه اتفق
بقرينة منهم على ذلك واما الاول فوجود غير القرينة من الاخبار عامة وواضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ومومئا
والاخبار الواردة في انه يصلي في حال [illegible] ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وهذا
التفصيل رواية [illegible] كالمخصص لكليهما ومع قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من
اهل طريق التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في شيء بعينه فحمل الامر
بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة
على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك الجمع اه نرجع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا حقيقة ولا مجازا اما
الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي انفهم بالقرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال
وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين ذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا
مما لا يمكن غير الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو كرا احتمال
في معنى الدليل اه التحقيق في جواب هذا الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ورجوع التساوي فيحمل العام على الخاص للحصول الجمع بين الدليلين حتى ان [illegible] لا دليل عليه كما بينا بل لا بد
اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما نقل من الرجوع الى مراتب
الظن باعتبار المواضع فيما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقتنا بان الظن
ورجوع الى القرائن ويحيط نقل الاصول حين ملاحظة المقام مجانبا من القرائن ولا نفع لالتفات الى المرجحات الخارجية بعد
ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوت ادائهما مع التساوي ولا امكان او التخيير بينهما ايضا فنقول
مع كون الخاص اقوى بخلاف ما قال الخصم في ترجيح الخاص واخراج العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى بخلافه
اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام ومع التساوي فالمرجح للتخصيص
هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لا لاجل ما ذكره في تعارض الاحوال من ان اللفظ حين لا يوجب ترك المراد
واسلم [illegible] سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمجرد انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك
بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص مجازا اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح مع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته

لمحاورة

لمحاورة اهل اللسان من مراعات شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الآخر الراجح مال الكلام جملة الى ما يرجع في النظر
ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد الالفاظ وفهم المعاني فهذا [illegible] يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز
عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد والاستخدام وامثالهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات الا ان في ذلك اثبات
البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل
بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما وابطال الآخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام وفي نفس الخاص وكذا
ان نوع العمل بالخاص يلتزم ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يحصل ان العموم ايضا مستلزم
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين [illegible]
جملة وقطع واحد مجازا ويشهد بما قلنا ان الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة [illegible] تمام الكلام في آخر الكتاب ان شاء الله
نعم ذكر المقام في غاية [illegible] والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما مجازا في
الآخر وحقيقته او مثل الظاهر مجازا مع ترك الكل بالحمل على ارادة خلاف الظاهر من المتعارضين او الخارج فلذلك
يترجح في الاكثر المجاز [illegible] فيكون هذا اشياع القرينة من جملة الظن [illegible] ومع ذلك فما يكون التاويل
هنالك بمعنى احتمال [illegible] عليه التخالف ولو لم يكن ظاهرا فلا يكون قول ان ارادة القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى
من الطرح انه لا يجوز ترك كلام الشارع ولو بحمله على احتمال صحيح بناسب [illegible] كان بعيدا او [illegible]
[illegible] كما فعله الشيخ في التهذيب [illegible] كما ذكره في اول كتابه [illegible]
[illegible] ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وان
الاولى انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال بحيث لا يوجب طرحهما او يكون ذلك مستندا الى شاهد او دليل في جميع المواضع
حتى في صورة احتمال المجاز [illegible] في نفس المتعارضين ولا الخارج بل المجمل مجرد العقل لرفع التناقض فلا دليل على جواز
ذلك فضلا عن وجوبه [illegible] مستند الى [illegible] من كلام الشارع [illegible] بالحمل على احدهما بالكلية
في المجاز فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع [illegible] على تقدير مقام اهل اللسان
كالتخصيص ونحوه ويكون غيره [illegible] فيه الحكم فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بلا ملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة
من نفس المتعارضين او غيرهما على المجاز في احدهما او كليهما لا يوجب ترجيح الذهاب الى الاعتماد عليها وحملهما الا اذا لم يوجد
ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة
على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما ترى حينئذ وذلك في القانون الآتي
وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف
واما كلام ابن ابي جمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ غرضنا ما هو اقوى في العمل من ذلك لا الاجماع المنقول عن كلام

الحق ولا يقع ترجيح المرجوح مع ان الروايتين يحرز في ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوى فيما
نا هو عندنا بالسبيل بخصوصه الجواب ولا يقع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون لا ريب في جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ومع عدمها فقد اختلفوا في جواز تخصيصه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل
فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بالمخصص متصل او منفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف
والقوى ينسب الى المحقق نظرا الى ان الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة الترجيح ووجود
الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب
كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققناه سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن
حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فتنقول الدور فعل به يمكن الخاص ايضا ان يريد به معنى مجازى ايضا بحيث لا يبقى
ذلك خلاف العام وحقيقته فيحصل كونه مجازا بين الدليلين لا يوجب العمل بالتخصيص مع ما عرفت من ان المرجح هو ابين الدلالتين
بل هو العام الا حصر مما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وبين الخاص وهو يتلقى بالجمع ح ولا بد من
بيان وجه التخصيص باعتباره ولا اولى ان يقال انهما تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف
وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا من المجاز المراد في نفس الامر كما هو مجوز لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه
التساوى فستعرفه من حجج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى ويبقى
التخصيص بلا وجه ولو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان تخصيصه لا لازمان فهو من افراد التخصيص ولانه العام في
التخصيص على الوجه بتخصيص العام من العام والخاص وهو موجه في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب
من الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة
فصار كل منهما قوى من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة دائما
اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا
نعم هو نص بالاضافة الى العام فهو قطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم
والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي
بعينها التخصيص واما التساوى فلان الجهات في كل منهما من حيث الدلالة من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو
لفظ العام وانما الظن في المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به لانه هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم
فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون كما ان الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان المخاطب بالكتاب وارادة غيره [illegible]
وجوب العمل بكل القرآن مع قطعية المخاطبة انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب به والخطابات الشفاهية وما في حكمها من المخصص

بالحاضرين

بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن يخرجها من الظن الى القطع فيما كان الظاهر في مواضع كثيرة ووجوه في غيرها
بما حصل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران
القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال او من جهة المقال او كانت
مقترنة بالعقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشركتنا مع الحاضرين في
التكليف انما هو في ما علم المراد منها او ظن به اذ لم يكن العلم بالمراد لكن تكليفنا كالحاضرين انما هو في ما كان لنا الى الطريق لا الاكتفاء بالظن
ان المراد غير العلم وما ذكره بظهر القصر بحصول العلم بالدلالة بخبر الواحد ايضا لكن ضعفه ظاهر اذ الظاهر يحصل من ذلك
نوع اعتماد على الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتحقيق
على شرط انا نجوز العمل به والاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة والاجماع على عدم تنصر في موضع النزاع فظهر بطلان
كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالنقل كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب
لم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت الاخبار الخاصة بانها بخصوصها والقائلون بحجية التخصيص جماعة
كثيرة وعدم الاشتباه بهذا التقسيم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد
مر ان كون العام المخصص حجة في الباقي بتخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن
مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
وذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع
ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما يكون من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب
بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان
الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يجوز ترجيح ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت الاخبار
مختلفة منها ما يعتبر معارضتها او ما هو اقوى منها من تقديم الموافق على مذهب العامة والاحدث والاعدل والافقه ونحو ذلك
فهي على الاطلاق غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسبب البعض ايضا
لكنها مخصصة بما اذا لم يعارضها ما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا فان ما دل على جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع انه من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله
انما انكر بما سبق بيانه انفا ولا بد من ذلك وما يحكم الاصول والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها بما ذكرنا ما اوردت عليه
وما ذكره يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيصه بالخبر الواحد بعدم الاخبار فيلزم
عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانه يستلزم ثبوت انتفائه بظهره وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول
بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة بها اما بعمومها او بخصوصها بصورة المناقضة والمنافاة

والجواب عن الثاني بمنع الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي هو غير ضار هو اخراج الخاص بعض التخصيص
في الافراد لا جميع الافراد او ما يشملها ومن الشق الثاني فبابطال الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وباثبات التخصيص اغلب
والنسخ والمرجح من النسخ لكان الدفع بذلك فظهر التخصيص وقد يتمسك في ابطال الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه
دفع لبعض الافراد قبل العمل به والنسخ رفع الدليل المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الدفع ليحتاج الى العلة ويكفي في
بقائه علة الوجود وفي رفع حصول السبب عدم ثبوت علة زائد عن رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى ويجد
مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصح عليه فيما يدل انه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر
الجليل وهو ممنوع ولان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باولى من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل لاحتمال
ان يخاص المخبر فلو ورد عام الكتاب يشمل بقضية حمل اهل اللسان في حجم لا انما قطعي على النسخ او التخصيص ولو يماتج
وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الاخر مع عدم القيد بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه ثم خصوص
شيوع التخصيص لا يقتضي ايجاب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بينهما ويمكن في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في
النسخ يراد مدلول اللفظ في جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول ما اطلق في التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا قطع بان
انه لا يدفع في التخصيص اصلا لانطلاق في النسخ فانه غير رفعها في الحاضر وغيره ان ذلك الحكم من تلك فان امكان ارادة الكل في العام
ووجود المطهر في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد مجرد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان
ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل ايضا المفضلون بانه
جعل المخبر الى ان الخاص قطعي والعام ظني فلا يتقاومان لانه ظهر وضعف خبر الواحد الفرق الاول بان يخص متى قد يبطل
قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل في ذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند
الفرقة الثانية يصير والمجازية اضعف من الادلة الحقيقية كما سيجيء في باب الترجيح وجوابه ظهر مما مر فان القطعية انما
كانت في الحقيقة لا في الادلة والتخصيص انما يقع في الادلة فلا ينافي قطعية المتن ويجب التوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح
وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص
او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بينهما التاريخ احدهما في اقسام اربعة فاعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا
البحث هو العام والخاص المطلقان دون العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يبقى لهما العام والخاص
على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه وكان الادلة المذكورة في هذا البحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى
على من تاملها فقد يتوهم يجعلون في على من ذلك لان الخاص بيان العام ويعرفون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو
لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بالصفة بالاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض
الاوقات وتخصيص العام ليس بالانسب الخاص بضميمة المرجحات الخارجية التي قد يترجح على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية

بين العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما
على الاخر فيلزم منه قطعهما جميعا وبطلانه ظاهر لما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في نفسهما
كما هو المفروض لانه من حيث ملاحظة العموم والخصوص ولا اعتماد على المرجحات الخارجية لنسبة الى بناء العام على الخاص بل هو حينئذ
ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة التعارض بين العامين من وجه بالمعنى الثاني تعارض بين الشيئين لا بد فيه من
ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بمعنى بعد ملاحظة التفاوت وفي مجال لا احدهما على الاخر ولا لا اشتراك هذا المعنى
بين العامين وقد غفل بعض الاعاظم هنا عن المبحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يتم له شيء ومنشأ الاختلاط
الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومباحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان
متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان المحقق الاصوليين استدل في تصحيح المسألة تجويز
تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وغيرها لا يخفى اذ ذكر ذلك
ابن الحاجب وغيره في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا
التخصيص بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عنه بان المعارض بقوله
تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان صريحا تلاوة وبالاية المخصصة وبان يا نبي يختص بالسنة ومع وجود
المخصص من الكتاب لا اشتباه وبندفع كلام الظاهرية بمجرد اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي والحاق
التخصيص على قصارى العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق المخصص في بناء العام على الخاص
بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على من ذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار العمل الاجماعي يجعلون
بين الاثنين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت
حاملا وانقضى حملها ابعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع حملها الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ
مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهر وهذا ليس من التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر
البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الكل من آيتي اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما
العامة فنسبوا امرهم في ذلك الى الاعمى ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ وقربها الى الحكم وغيره ذلك ثم تخصيص
بالاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب وغيره انما لا يصير حجة على احد واما المحققون منا فلم
في التهذيب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القرء وآية اولات الاحمال وكلامهم هنا في العام والخاص
المطلقين فان المقصود من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا وقد اشار الى ذلك بعض الاعلام
المعاصرين في حواشيه على كتاب بعض مجيبين لا شائبة البرهان الى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه لما يحتمل الموضوع في هذا
القانون المؤثر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة فنقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما

وهو قد يتصور في القول والفعل الخاصين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ احدهما عن الآخر الاقتران
اعم من الحقيقة والحق جعل بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف كالامر بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة حكم الجهل
بالتاريخ واصل وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يحمل الخاص عليه والامر فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة
الحقيقية وهذا القولين المتصلين بمنزلة الخاص المتاخر المخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر من ان الفهم العرفي
والوجدان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت
في تقديم ما هو العام المخالف للعامة وما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف
او نحو ذلك وفيه ان البحث متعلق بملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية
اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر لك من
اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة بعض العموم والخصوص يتضح البطلان
تعميم البحث بشمول العام والخاص من جهة لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور
الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في اخبارنا المروية عن ائمتنا فان كثيرا ما كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ
بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وقد حل بعضهم اشكال اخبار ورده بعضهم ايضا وهو انهم ان يلزم عدم جواز
العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكلا ولم مدفوع بان لزوم
النسخ انما هو اذا علم ان محل البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله عليه وسلم بعد حضور وقت العمل لا بعده وتراخي ورود الاية امام من
هي عن زمان العام فان لا يلزم علمهم حاكون عن النبي صلى الله عليه وسلم لا مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات
ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم على ظاهر الحال
الاحكام الكلية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم باقية الى يوم القيامة وان لم يمتنع عقلا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق
الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب
عن اشكال اللزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة عليهم السلام يظهرون ما وصل اليهم من النبي صلى الله عليه وسلم وينشرون ما وقع في زمانه
ما اراد الله تعالى ... في كتابه او امر النبي صلى الله عليه وسلم من سنته فكلامهم مع الامر كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشيرواني رحمه الله في حاشية المعالم على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام وتاخر سماع الخاص
عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر فلا بد ان يكون ظهر له كون تكليفه بالعام الى حين المخصص
من جهة تاخير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي وكذا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور
فما يتوهم بان الزمان تفاوت ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام

فلا اقوى

فلا اقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما حققنا وامالو لا يجوز فيقول بجعله ناسخا لو تاخر عن زمان الخطاب
النسخ قبل حضور وقت العمل لا يجعل كالمتعارضين فيرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجواز القسم الثالث وهو ما علم تقدم
الخاص فلا اقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كون العام ناسخا للخاص التخصيص
بامور ترجيح الجمع واجيب واستدل ايضا بان خبر الجمع بين الدليلين في الجملة يحمل العام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل
حضور وقت العمل به وتقرير انه كان يجوز التخصيص اوقد تعينا وغير الترجيح الجمع لا وجه بيان على اختيار التخصيص كما هو
بان يركب يجوز نفي جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص يوجب اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت
مجاز هو التخصيص في افراد العام لا في الزمان فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بان الزم تخصيص
العام والعمل بالخاص لزم ابطال القطعي بالظن وضعفه كالضرورة بان الدلالة لزوم الدلالة بالخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام
على مدلوله ان ولد به الخاص فيرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما
اشرنا اليه واولى بوجه ذلك صاحب المعالم الاستدلال بوجه آخر في الحاشية انا نمنع كما مر في الاصل الكلام يتم الا في بعض صور
المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم كما بين جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي مر ذكره فان الخاص كلي ايضا عام وقطعي
في بعضه مثلا وقطعي في حسب الفاضل المدقق ان اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من
عموم محل النزاع لم يضر ما يخالف ذلك واستحضر ما يفيد ارادة الاخوة لا يوجب جعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض
صور المعارضة مشعر بجميع ما هو الاقرب علينا واما ثانيا فلانه يقتضي ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من
المحمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في الحسين وهو لا مساغ له في العام والخاص من وجه العلم الحرق
بينهما فلا يرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ويقول ان عموم الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى
فرد حاصل الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على فرد ما مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا
قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه
بعد فرض ان المراد منه هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا يضر التخصيص هذا الدليل في مقام الاستدلال الا احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول
انه قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى آخر الافراد ولا شك ان هذا
ناسخ فكذا ما هو بمنزلته وجوابه المنع من التساوي فان نسخ الخصص التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من
النسخ فيه مرجوح لما مر ولا تعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات
البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية يحصل بمقارنة العام فهو ما كان وصف البيانية من حيث هي
يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه
وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لا للعلم

اصول الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او وروده بعد حضور وقت العمل بالعام
او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به والنسخ وكذا فيما لا يجوز مع
مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما
هو بالنظر الى ما ذكرنا فنقول تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص ولا يشكل الامر فيما يتفاوت به الامر
من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة
والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق ويمكن الجواب عن هذا الاشكال
في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فيتعين التخصيص وهو معارض بان الاصل
عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل ويمكن ان يقال
ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل بالعام ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان يقال ان تعميم القول
بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به انما هو لان شيوع التخصيص وغلبته
وعموم البلوى المتقدم فيقتضي ترجيح التخصيص بعنوان الرجحان في النظر وحصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى
ان الظن يحصل … حضور وقت العمل ثبت التخصيص لالحاق الشيء بالاعم الاغلب ولتبادر مرجحات التخصيص ولما مر يقول
بترجيح التخصيص على النسخ بما مر ومن تقديم الخاص على العام لان الشك في النسخ والنسخ فهو ايضا يتحقق في جهل التاريخ لان
الخاص يحتمل كونه مخصصا او منسوخا او ناسخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذه الاشكال … في اخبار الائمة غير ظاهرة
لعدم ورود المنسوخ في كلام الائمة عليهم السلام كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث ان النسخ بما يوحى … كما يظهر من تتبع سنن النبي
ومعاملاته وبيانه في الكتاب … نعم … ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم
شيء فانما يثبت به حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاخبار النبوية فعددها قليل جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ
نزول آياته مضبوطة لاهل … وهذا … في الجمع محل النظر **الباب الرابع** في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه
اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي … وخرج المعرفة العموم
الكلي الذي يصدق على هذه الحصص وعلى غير … والعهد الذهني وخرج منه العام … الحقيقي والعهد الخارجي
وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم … ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق
بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة وقد بينا ما عندنا في اوائل مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين ويصح الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات

المشروط فيه

وراجع

والحق في المقام ان ما ذكره بعضهم في وجه حمل المطلق على الحصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات
مطلقا فيه ما عرفت وما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبائع فيمكن ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق
بيع الفرد معين وكذلك المطلق في قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء فالماء القليل … انما كان الماء في قوله
لا ينجسه شيء وكذلك هو ولا تقصد في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات
والعام تعريفا … فيخرج من الشائع مثل رقبة مؤمنة ولاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك … على ما ضد المطلق ما اخرج من هذا
الشائع وانتشر فيه العموم من وجه … على هذا الرجل وصدق الاول على الثاني والثاني على رقبة مؤمنة ونحو ذلك
وكلام المطلق والمقيد … على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد … من وجه … الى التعميم والتخصيص كما يستفيد الترجيح ما مر في احكام تعارض العام
والخاص وتخصيص العام بالخاص … الفرق بين الظني والقطعي وغيرها … معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك بعينه تجري هاهنا
ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنذكره وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما او … ان الحكم … فيما اختلفا
وان اختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما واطعم يتيما هاشميا اما على الاول
فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا … الشافعية على ما نقل عنهم … في آية التيمم على اليد في غاية الوضوء فقيد …
الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث … الى اثبات العلة والقول بالقياس … القياس ان كان … العلية
ثانيا فالحق … سواء كانا مثبتين او نفيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي
للجمع … العمل بكل منهما … كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك
رقبة كافرة فان الكفارة العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك
ايضا يستلزم عدم العتق فيجب تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما
او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهنا اقسام ثلاثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ
والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون
ما نحتاج فيه هاهنا … الاول وجوب حمل المطلق على المقيد والثاني كونه بيانا لا نسخا … المقام الاول فيظهر بما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع … التقييد … وكون … الحقيقة ايضا اقوى من التخصيص كما يستفيد الترجيح
لا كثر وربما احتج بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس … لا يتم لامكان الاعتراض بان
الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما ما استدل به … الاول … يمكن الجمع بينهما بحمل
المقيد على الاستحباب … الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري

والثاني ان حمل الامر على الوجوب التخييري بمعنى التخيير بالاصطلاح لا التخيير بما المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا فانه بلا
كلفة بين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل اليه وفيهما [illegible] بالاعتبار الى ما ذكرنا سابقا الاخير وفي
نزاع بعينها ايضا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا لتقابل
لرجحه حقيقة كما صرح جواب وفيه انه ان اريد بالمنع بحسب الملاحظة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه
نظر وجيه وان كان يريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا استعمالا
مجازيا كارادة الخصوصية منه صرح وان لم يتعين عند المخاطب ثم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اقتضى
المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانه لا يتم تعليق الحكم على المبهم
من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل حين يظهر بعد القرينة
انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والمصنف لا ينظر في كلامهم
يكون المثال الخاص بانا المطلق والعام وتقسيم المجاز [illegible] فعلم ان ذلك يخرج عن [illegible] فالظاهر هو الحقيقة
هذا الكلام في ترجيحها [illegible] من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل
الا بالحمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من
المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة [illegible] وجوب العمل به وفيه ان المحمل الكلام [illegible] هو القدر المشترك بين كونه بعض
المقيد والمطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض
لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل ينتفي بالايمان ام لا فيمكن نفيه باصل البراءة [illegible] بل نقول بعد تعارض
المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني حتى ينفى الزائد
عنه بالاصل لان الجنس في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تمايز بينهما فليتأمل والثالث انه يمكن الجمع بينهما [illegible] باخراج
احدهما عن حقيقته بان يحمل المقيد ويبقى المطلق على اطلاقه [illegible] وظيفة المطلق وذلك لان
مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصح التقييد بالمقيد في الواقع الا ترى
انه يصح [illegible] التقييد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق ولا يلزم حصول التقييد
بدون المطلق مع انه لا يصح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك وكلام [illegible] ان مدلول المطلق
وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه [illegible] الوجهين الذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه
ومقتضى المقيد بدون التصرف [illegible] عن الظاهر [illegible] ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الافراد
[illegible] اي فرد كان على البدل [illegible] مدلول [illegible] قابل للصدق
على المعين [illegible] ولكن مقتضاه [illegible] اي فرد كان [illegible] حكم العقل [illegible] يوجد في ضمن اي فرد يكون ولا [illegible]

بما يحصل

بما يحصل الايتان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة من التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى
المقيد [illegible] القائل [illegible] هو الشق الاول من الترديد [illegible] ذكر في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من
الافراد المنتشرة على البدل بل [illegible] في الواقع وان لم يكن اللفظ مستقلا في التعيين بل [illegible] واكثر في الاخبار [illegible]
[illegible] احتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى [illegible] بان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل
التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصودا [illegible] الشارع سواء [illegible] ذكر التعيين [illegible] سواء
كان في صورة الاخبار [illegible] صورة الانشاء [illegible] ذكر لفظ المطلق
وارادة المعين الواقعي مجازا [illegible] في القصص والحكايات مثل [illegible] جاء رجل من اقصى المدينة [illegible]
وموضوع البحث ليس من هذا القبيل [illegible] استعمال المطلق [illegible] ارادة الفرد المعين الواقعي [illegible] بقرينة [illegible]
[illegible] وحصول العلم [illegible] بعد ظهور القرينة [illegible] ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على
وجه [illegible] الوجهين [illegible] الحكم على الكلي [illegible] ارادة الفرد مقصودا [illegible]
جاء رجل من اقصى المدينة [illegible] وارادة فرد [illegible]
[illegible] ظهور القرينة [illegible] المطلق
والمقيد [illegible] رجل من اقصى المدينة [illegible]
بان المجمل لا يقيد المطلق [illegible] فلا تغفل [illegible]
[illegible] ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد المقيد [illegible] ولا لزم حصول المقيد بدون
المطلق [illegible] والذي لا يمكن [illegible] المقيد [illegible] هو المفهوم الكلي [illegible] المشترك
[illegible] من الافراد [illegible] في قولنا رقبة مؤمنة [illegible] لفظ رقبة [illegible]
[illegible] المطلق اذا استعمل [illegible] المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج
المطلق [illegible] وجود ما [illegible] في المطلق من المعنى الكلي ثم ان [illegible] من المحقق البهائي في حواشي زبدة في مباحث
المفاهيم [illegible] وقد يقال ان القائلين [illegible] مفهوم الصفة [illegible] والمطلق [illegible] اعتق في الظهار رقبة
اعتق في الظهار رقبة مؤمنة [illegible] مفهوم الصفة [illegible] كيف [illegible] المطلق [illegible] والجواب ان
مفهوم الصفة انما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور [illegible] العالم [illegible] مفهوم الصفة [illegible]
يلزم من الحكم [illegible] العالم [illegible] الجاهل [illegible] اما الاول [illegible] ان مفهوم الصفة
[illegible] في مقابلة مطلق [illegible] مفهوم الصفة [illegible] كلامهم [illegible] في مقابلة مطلق
[illegible] في [illegible] مطلق [illegible] التأسيس على التأكيد [illegible] على القائلين [illegible]

في الوجوب كيف وقد قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول هذا تناقض وبطلان هذا الاعتراض وكذا وقع لهذا
المجيب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلق ان كان عتق فرد واحد فلا ريب
انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال
بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول
الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا لغوا فلا منافاة بين القول
بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد واما اولا فقوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة
مؤمنة لا بمجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز العتق
المطلق مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في
الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل لا
بخلاف المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذا تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص [illegible] خصصوا
الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول المناقض في الجملة وقد ظهر بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك
بالاجماع ولا اجماع لا ثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل الثابت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع
الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية لالاحظه وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو
مما يصلح لجعله وجها لحجية المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان فيما نحن فيه تثبت ثمرة التقييد في اعتبار المفهوم فيمنع الاختصاص
فيما نحن فيه لان التاسيس يحصل بالحمل على ارادة الافضلية ايضا وما ذكره ايضا من ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر
وتوهم المحقق فيه [illegible] والنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق وهو مقتضاه ولو بانضمام العقل
الى حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ
الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل النسخ بان الكلام لا بد ان يكون مقارنا للفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق كان
المطلق مجازا فيه وهو فرع الكلام وهي ممنوعة والجواب منع لزوم المقارنة وكلاهما [illegible] الا تاخير البيان عن وقت
الخطاب ولا دليل على اشتراطه واجيب ايضا بانه ينتقض بصورة تقدم المقيد في المطلق الوارد بعده الا ان يراد منه المقيد [illegible]
ولا [illegible] بتقييد الرقبة بالسلامة [illegible] ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لاستعمال الاعم من المطلق في الاخص
بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل
والرابع الثالث وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكم وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ولم

[illegible] المطلق والمقيد واحتج
من [illegible]
تاخير [illegible]
[illegible] وقت العمل

بعضهم

بلغ ما

بعضهم بقوله لا تعتق الكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق وحمل اللام للعهد الذهني واورد
عليه بان معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ولا احتمال هنا لعدم قصد الاستغراق ويكفي في الامتثال بعدم
عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل حينئذ ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد فلا يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق
المكاتب اصلا كما هو الحكم في هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول لو كان يمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس
فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية نعم كما بينا سابقا فلا يصلح المحل من باب العهد الذهني
مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل
من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور ولان اللام دخل على المنفي والنفي نافي [illegible] العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما
ما ذكره المورد من ان معناه حينئذ [illegible] ففيه انه ان اراد ان معناه مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ولا احتمال [illegible] ومتعلق
النهي [illegible] فهو في معنى النكرة المنفية [illegible] للعموم وان اراد به [illegible]
هذا اللفظ لا يحتاج الى تقييد [illegible] مع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا [illegible] ذكره اذ البيان انما يحصل باعتبار [illegible]
فان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة [illegible] من موضوع المسئلة [illegible] ان يجعل المطلق
المقصود من هذا المثال فلا يضر العدول عن ضرب الضرورة لا بد ان يكون مراده من هذا المثال [illegible] نعم يصح ما ذكره
لو فرض النهي عن معناه الى بعض [illegible] مثل [illegible] على الرق [illegible] معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق
فرد واحد الا ما ذكره [illegible] انه خارج من مقاصد [illegible] الفروع واغلب موارده الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصد
من امثال [illegible] مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير الكاتب لا ابقاء الرق [illegible]
ارادة فرد ما [illegible] العموم مما [illegible] المعنى [illegible] من الافراد [illegible]
الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما [illegible] من العبيد [illegible] في مثل هذا المثال لو كان [illegible]
مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتل الصيد [illegible] يكون معناه لا تقتل صيدا ما الا ان يرجع ايضا الى المعنى الاثباتي مثل
لا ترق اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا [illegible] الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل
بالمطلق والمقيد هنا لا يتم [illegible] عاما و خاصا [illegible] على مثالهم المشهور ولا على الفرض الذي
ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد [illegible] الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك [illegible]
كما نقل عن اطلاع عن اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى ولا يبعد الاجماع [illegible] فلا يجري [illegible] الثالث وهو ما كانا
مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة [illegible] حمل المطلق على المقيد [illegible]
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل [illegible] عدم الحمل [illegible] بين الاقسام المتصورة [illegible]
من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف [illegible] عن الحنفية [illegible] وعن اكثر الشافعية [illegible]

[illegible]

عليه ان اقتضاء القياس وونش نحو النظر ومن بعضهم الحول معلا ويحيى والبصرة لا يليق ما ذكر والحق ما قضاه لا احتاج

لعدم المقتضى الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول قانون المجمل كما كان ولا اشتر فيه والمحتمل بان

يتردد بين معنيين فصاعدا من معاني وهو قد يكون خلافا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يتعرف ما يليق بجهة

وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين ولم يبين وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما

المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك المعنوي وهو يتناول اراده فرد معينا على غير معين

عند المخاطب الفظي في اوله لامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اريد منه

فردا معينا منه غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاسماء مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل

ان تذبحوا بقرة والحق ان تقيد اذا اريد بها المؤمنة والجهرا ينظر فيه لهم ان الخاص والمقيد بان لا نافع وتبين لهم فيما

سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما ذكر ومرادهم بما ذكر هو اللفظ ومع اللفظ الاول مع

يكون مبينا الخاص المتناول لا طلاق المجمل عليه هو المجمل في اللفظ الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل

والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا هو كون الخاص والمبين للمقيد مبينا والمقيد بيانا هو ان الخاص المقيد

يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام

ولا افعل يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة فرد بعينه خاص من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن

بيان ذلك القرينة فذلك مجمل في ولا اللفظ ايضا ولكنه مجاز ح ولا يقال لم اشترط ما ذكرنا فان القرينة اخرجته من الظهور

في اصل اللفظ ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي فقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار

امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر

المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فان الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي فانما هو فيما لو قال اخرج

مقدارا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك المقدر بالحق فههنا الحق معين ان المراد منه هو القدر

المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي

الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بحاله مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح

المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض

المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان الزوج

الاحصان فانه متردد بين معنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب

تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة

مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او في مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا

واقع شرعا وقد تقدم الزعم الصحيح لعدم الافهام قلنا لان ذلك انا يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد

للتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وقد وقع في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها فيما سبق

تتميما تنوع الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب

بعض الحنفية وحكاه من العامة الى الاجمال بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل بالاجمال في

القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح بجعله السارق مع جرح بعضه لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منها كما نقله قوم

ورد بان لا مدخلية لغة الخصوص الى الاشاجع اولى المرفق والى المنكب ومطلقه يعرف وكثيرا ما يرى فيه مع انها اناملا والاصل

في الحقيقة فيثبت الاشتراك قلنا وايضا انه يجري على قولنا الانسان كذا فلو قدر لان الانسان يقع على جلد يخص كل بعض

منها باسم من غير ان يقع نسان على ابعاضه لخلاف اليد وجه من قال انه مستعمل في بعض القطع ايضا في الابانة والجرح

انه لا استعمل الاسم من الحقيقة كما مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب وكذا اصل ما ذكرنا

انه انما يطلق على بعض وجه بقي ان اراد موضع من يد يرجع فلا يلزم منه ربع الاستفهام بالنسبة الى اليمين واليسرى

فعلم انه موضوع المفهوم الكلي الذي هو مصداقه جميع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء

لصح الاستفهام بانه اي لا ابدي ومن القطع للابانة والمقايسة بالانسان وتمثيل في مقابل اليد وقد زيد لان الانسان لم يوضع

للمفهوم الكلي والملاحق على التحصيل من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلما مثل

اليد فيه قلت ويد الى ونسا نادية انا قتل وعهد او ضربت زيدا او انسانا او ما ضرب رجلا وحكوا بل الظاهر ان هاهنا في النزاع

في ذلك انما هو بعنوان المثال فهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليد والبطن وغيرها مما يكون

ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في كل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع

واطلاقها على الابعاض مجاز ثم هذا بعض دقيق دقيق الخفي في ولا الاشكال في بعض موارده مثل اللفظ وهو انهم اختلفوا في

حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بان ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى

الغروب وقيل بالاشتراك فعلى الحق ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق مثل القول الاول وكذلك القول ان من اشتغل من اول

طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار صيمي يوم بالحق فيه وكذا لو وقع عوده عشر وكذا لو

اشتغل في اول في طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام العشرة وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف الى الحقيقة

في جزء الشيء فهذا اول يوم حقيقة واخر يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي فان شرف اليوم في الجهم الحقيقي فهذا حقيقة

عرفية التركيب الاضافي ولا لك ان تحقق بان كنت لم تبق هذا الدار ويراد منه القدر المتعارف مثل النفس والجلوس بعده

وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المسافة في قسم التقصير وكذلك في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا زيد

انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا فكذلك جرح يده وجلده بحق فيه ملكت

اذا قيل ابن بلج عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب وكذا يقال اعطى ابن كهفرا او سامعني او بعضه
اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح جبينا زيد او جسد زيد او ضربه على جسد زيد لا يفهم تمامه
بل يكون حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بان يقال في اي موضع منه كما اي جسده فعلى هذا اذا قيل اغسلوا
وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا برؤسكم ولذلك
اختلفوا في تقديرهم وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه وعلى تقدير تخلصنا من الاجمال ببيان انشاء الله
من كون الباء للتبعيض بالنقل الصحيح واختلف الناس في غير حتى قال الرازي ان ذهب ابن جني الى انها مجاز ويتنها التبعيض [illegible]
ورد بان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في [illegible] واذا دخلت في الة المسح
تعدى الفعل الى المحل فيستوعب بغير حرف الا انه مثل مسحت راس اليتيم بيدي [illegible] ولا يرد مسح بعض الراس
والعضو يحتمل السدس والربع ويقع مجازا [illegible] المراد هو مطلق البعض وسماه [illegible] في ضمن اي [illegible] لا بعينه
فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل منهم بحمل الباء للتبعيض ويقولون ان الالصاق [illegible] حقيقة
في المجموع وذهب بعضهم الى انه مشترك بينهما [illegible] والمجاز ولا اشتراك [illegible] المشترك
وقد [illegible] بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي
كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم من مثل مسحت بيده [illegible] البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة
والالة وهو يقتضي [illegible] الكوفيين [illegible] على مجيئها
لمن في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعن صاحب القاموس [illegible] وكان ابن جني
في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم [illegible] ذلك فصحيح زيادة
عن ابن جني [illegible] التنبيه اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته فهل هو مجمل ام لا على اقوال
ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلاة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا اكثر من حكم فهو
مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تقريره [illegible] ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل
العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيح [illegible] نفي الذات [illegible] حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة
وجود ما انتفى من اركان الصلاة التي تطلق عليها الصلاة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلاة حقيقة
عنها على هذا القول [illegible] الحمل على المعنى الحقيقي [illegible] لا باعتبار وجود
الاركان في الجملة [illegible] الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما [illegible] مع
ذلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة [illegible] شرطا [illegible] نفي الذات [illegible] ايضا

فينتفي

فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيح بل يكون حقيقة في الاعم او قلنا
بثبوت معنى عرفي في هذه التراكيب بان يكون المراد منها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
فيحمل عليه ويتعين نفي الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر [illegible] وان لم نقل
بثبوت ذلك الامر [illegible] يتعين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين المجازين فنقول ان
نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وقد حققنا في اوائل الكتاب ان الشرط
[illegible] المقام كونها حقيقة شرعية في الصحيح بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المجموعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية
المجاز [illegible] من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف [illegible] هو العدم اذا كان
بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف [illegible] حقيقة فيها [illegible] ما تقدم
القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب انا [illegible] ان اهل العرف مختلفون في الفهم
فبعضهم [illegible] وبعضهم [illegible] فلا اجمال عند احد منهم وكل يعمل على ما يفهم [illegible] ان اهل العرف
مترددون [illegible] عموم استقراء [illegible] التساوي [illegible] لا نسلم التردد [illegible] في البلاد
واما [illegible] نفي الصحة [illegible] لكونه اقرب الى الحقيقة [illegible] الالفاظ المختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلاة
[illegible] الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة [illegible] نفي الكمال [illegible] وسائر الالفاظ
[illegible] من مقتضى [illegible] في الاول [illegible] التفصيل [illegible] بما تقدم [illegible] ان الفعل [illegible] الالفاظ الشرعية
كلها حقيقة في الصحيح التنبيه اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة
واحلت لكم بهيمة الانعام واحل لكم ما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك في لفظ الحلال والحرام من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال
واحتجوا عليه بان استقراء الكلام العربي يفيد ان المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس
من الملبوس والوطي من الموطوء [illegible] بين المقامات [illegible] مما يكون
مبيعا او يكون مشترى [illegible] البيع [illegible] الشرب وغير ذلك وكذا
قد يكون [illegible] والثمن [illegible] العظم والصوف والقصب من الاحباب
قد يكون هو اللبس [illegible] من ملاحظة [illegible] ارادة المنكوح والموطوء من الامهات
والبنات ونحوها والقول بان المقصود [illegible] بارادة بعض [illegible] مقابلة المراة بالرجل [illegible]
[illegible] المقصود المتعارف منها الوطي [illegible] عنوان الام والبنت [illegible] على ان ذكرها في مقام
بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح [illegible] في مقام [illegible] قرينة على ان المراد بيان
المأكولات [illegible] الاكل والطهارة [illegible] الى النجم [illegible] فلو قيل حرم عليكم [illegible] فلا يحتمل الا الاكل

ثابت لكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال ولما كان مراد المتكلم هو عدم [illegible] لزم اللفظ الدال على تحريم جميع
الافعال الا في مثل ابهم التحريم المتناهية بان المراد بيان من يحرم نكاحها من النساء ومن لا يحرم فلا ريب ان لا اجمال فيها
لا فرينة [illegible] ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وهو الذي عن الفائدة
واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال
المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار
البعض ولا دليل على خصوص بعض بعينه منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوص لان ظهور ما هو المقصود عرفا
العرف يرجح ذلك البعض وقد عرفت ما في ذلك والتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع
اذ لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهي ترتفع باضمار البعض ممنوع فافهم قانون المبين نقيض المجمل وهو ما دل الشرع على المراد
والمجمل وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان ادراك شمول العلم لجميع الاشياء بنفس الفقرة لا
بشيء خارج وفي هذا المثال العام الذي لم يخصص في الشرع وليس بنص فانه يحتمل انضمام الخارج اليه ويصير نصا لكثرته مقتضى الفقرة [illegible]
في الفرق بين النص والظاهر في محله [illegible] وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بتطرقه والعام
المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين انما هو مسامحة واما الثاني فحقيق به [illegible] اهل الفقرة وضعه مبينا والبيان
ماخوذ من بان يبين [illegible] وهو الفرق بين الشيئين وهو ما المراد بفعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم
والسلام بمعنى التسليم واما الدليل [illegible] ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول [illegible] وعن الدليل وقد يسمى
البيان معينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمثل قوله تعالى [illegible]
فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا للعشر المذكور [illegible]
ما بيانهما واما الفعل فهو قد يكون [illegible] الكتابة [illegible] والاشارة بالاصابع [illegible]
او بغيرها [illegible] الصلوة [illegible]
وجهه [illegible] لكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله انما فعل بيان المجمل [illegible] مثل قوله صلوا
كما رأيتموني اصلي فانه يدل على ان [illegible] افعال الصلوة [illegible] ان هذا البيان [illegible]
الفعل [illegible] تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] بعض
العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان مع امكان تعجيله بغيره الا انه قد يكون
القول اطول من الفعل وثانيا انه لا يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج الى [illegible]
طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا [illegible] في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان
لمصلحة ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم لو كان عن وقت الحاجة وهو [illegible]

قانون ذهب

قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثالثها المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزوه
في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان رأسا
واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما نسب بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا وذهب
الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع
من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع
عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير
مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل [illegible]
التاخير اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت
الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن نفسه على
الاشق وكان اسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل ففي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل
فلا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فالتزام بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب مطلقا عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها لا يحتاج اليها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم
فلا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من المحتمل ان يكون المراد من الخبر لا تتم فائدته مثل ان يعتقد علوما
هو فاهم لحصيل [illegible] يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول
فائدته مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل غضب اوليائه وتشفيهم او لاجل تفريح اعدائه
وتغيظهم ثم يتبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان
يقول الملك لاحد من عماله قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا بتفصيل ما
تعمل هناك وما يصل اليك بعد استقرارك في محلك واما في الشرع فمثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
ولم يعنفهم تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب
لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل
وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم وفي بعض الاخبار عن الرضا عليه السلام لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة الغلاء

في الامتثال من جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الجأهم
الى ذلك ما نقاهم موسى عليه السلام ولا قول ابن عباس فعل في زمن تسليمه لاجزأ عنه وما صرفت العيون فعالى
ما في تفسير الامام وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والشرائط
واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر فيتحقق ولو وقع
في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الآيات المتقدمة في حكم السارق والزاني ونحوهما وكما ان خطاب
عموم التكاليف للطائفين لتعليمهم الحاضر للامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي
قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز ان يخاطب العربي
من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية
لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما
ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايها تبين
له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسيره له
فلا نسلم بطلان اللازم حينئذ واما على عدم الجواز في تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بما له ظاهر فيما يفتح به
المفصل وسنجيب عنه ومما سنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه وفيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير
بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل في ذلك دلالة على
غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فانه لم يكن فيه ترجيح لاحد معانيه فيقتصر على ما يقتضيه
الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل غيره دلالة على المراد في الجملة
ايضا بخلاف الحقيقة اذا اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع
العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحال شيئا والتحقيق في الجواب
عن الدليل الاول ان ما ظهر لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية ومصلحة في التكليف
الابتلائية كتكليف ابراهيم عليه السلام بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وعزمه انما كان من جهة خوفه من
ان يؤمر بنفس الذبح بعد ذلك لا يليق منه عليه السلام رحيم فالمرجح ومقدمه لاشارة الى وقت والتكليفات الامتحانية في العرف
والعادة اكثر من ان تحصى ومقتضاه في تخصيص تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف
نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا الثواب ثم يبين له ان
المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانما هو

فيها

فيها قبل وقت الحاجة مبني على ثبوت منع التاخير مطلقا ونحن فرضنا عدمه وما قيل ان الاصل في الكلام الحقيقة معنا
الى مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام ومع وجوده منها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه يحمل اللفظ
على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في المجمل اللفظي المنفصلة بحصص وايضا
قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز
تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر
القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وغير ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والظن والمدار على الظنون في
مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ
من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة
هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مخالف لمعهود وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ
الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لانه وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه
العرف والعادة فذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير صحيح لحضور
عطاء العقل المكلف ودافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما
الاخر ومع علم تعقل المخاطب فلا ريب في تجويزه الا انه لا يتعقل العموم بحيث يشمل فرد المخرج بالعقل وهو ايضا كما
في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن
وقت الخطاب ويلزمه فيه الاغراء ونمنع تجويزه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما
نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهة له ومريدا انه مامور بالعمل على مقتضاه
فعلا او تعليقا للعمل فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا
نحو فيلزم الاغراء جوابا بانه يحمل على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص بعد ذلك
او وقت الحاجة او حالته على ذلك اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهم الخطاب كالمعدوم والغائب
البحث فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل مخاطب بالاخذ من العالم ومن كان من اهل الخطاب
لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء ودفع
الخطاب فخطابنا ح هو العمل بمقتضى هذا العام الذي بلغنا او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها

وهو في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص وكذا الحال
لخطاب المشافهة هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة وكلامنا في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بالظاهر وارادة
غيره ايضا وهذا القرين الحاصل من زماننا الان هو بعينه ايضا اذ ليس كل الحاصل في زمان الشارع يسمع الخطابات شفاها قد يحصل في زمن الشارع ايضا
هو وما كان لو خصوصا بعنوان ان يراد منه خصوصه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون
من الجمع بين اخبارهم ويقضون ولاجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وعلى مذاهب العامة وبسنة النبي صلى الله عليه وآله
وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه وغير الخطاب
بالعام المخصوص شفاها كما مر بل لا ابهام مع عدم الاطلاع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من
قبيل الثاني ومما يوضح ما ذكرنا ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا تمنع اصالة الحقيقة في العام وذلك لا ينافي
تاسيس القاعدة التي بنى عليها الاس وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا
قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز بمعنى والبحث عن المعارض بمعنى آخر ولزوم التوقف عن العمل
بالظاهر الى الحد حتى يتفحص من معارضه انما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي هو غير التوقف عن حمله على
اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي ادعى المجيب من باب الاول لا الثاني ويرد عليه
بالنقض بالنسخ والتوجيه بان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام بما كان من القرائن الخارجية لا من دلالة
اللفظ والحقيقة فهو حجة بين الناسخ بعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان
الاجمالي وهو بعيد وما التجأ اليه من قولنا ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو او لا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا
بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الاتيان **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب
لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه لزوم التكليف بالحكم في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كما العالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كما
للمجتهد والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله
كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ من العالم **قانون** قد عرفت
معنى اللفظ في احكام المحكم وتنبهت على بعض المأول ايضا ونقول ههنا ايضا اللفظ ما دل على معنى دلالة ظنية
راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة مجوزة سواء كانت لغوية او شرعية
او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه
المرجوح وان اردت تعريفا الصحيح منه فحده عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم ومثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما النقلية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق

والملك بالقرينة ما لو حظر ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم
يعطوا منها اذا هم يسخطون فلا يترتب عليهم وردع عما اعتقدوا انه صلى الله عليه وآله يحيف في ذلك بل انه خيرة
في مصرفه وتفرقة في ذلك عموم وجوب التوزيع على الاصناف ولاحظتهم ومما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار
المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كله من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فحينئذ اما ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة فظاهر ومع قطع النظر عن
القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول
ما لم يقترن به وعلى هذا فالاية ليست بمجاز بل هي ظاهر في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف
ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق
ايديهم وعلى هذا فمثل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو
منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر واراد نصب
قرينة عليها حين التكلم ولكنها قد اختفت علينا ولا يجب ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل ارجح
من ظهور اللفظ وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها
ابعد واما ما لا يحتمل اللفظ فلا يجوز ان يترتب عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانفهام
تفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون للاقسام الثلث
مثلا قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص
يأتي على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد
يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني
في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع
سائر الامم ولو اقتصر بعضهم على ذلك واما الشيعة فلما بنوا على حجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
فهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول كتاب القواعد وغيره من ان حجية الاجماع من
خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو
ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة واللغوي اعم من الاعتقادي
والعملي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق
جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما عند العامة وقد يتخالف عنه فانهم يعتبرون اتفاق

جميع علماء الامة مع اتفاق الجميع وظهور موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم اولا ومع تفاني
جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رايسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وقد وقع منهم اتفاقات الا الاكثر
ولكن بعضهم من انكر امكان حصوله وبعضهم من انكر امكان العلم به وبعضهم من انكر حجيته والكل ضعيف واه لما نحققه
وستشير اليها بعيد ذلك ولنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتعرض لذكر الشكوك والشبهات
في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك الحجية مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة
ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من
حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو
انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعد النبي لانه من جملة الامة وسيدها
فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاتفاق على
اتفاق سائرهم فالمعتبر هو قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا
انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وقد تقرر في باب كلية الكبرى في الشكل الاول
فان العلم بحيوانية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان حساس انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض
المتصوفة على اهل الاستدلال فبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين
في شتات البلاد مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في
ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذه الطريقة وحجية الاجماع التي علمت بالعلم الاجمالي انه اجمع الامة
عليه انهم متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام فيهم فهذا حجة وهذا على السبيل اعتبار هؤلاء وجود
شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا
لكان اولى ولعله ايضا يريد مجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا
لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فثبت المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه
ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن لا يخفى ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا
على سبيل النقل وان قال بعضهم ان الاولى من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد
ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدته من بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه مما وافقه
اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر عنه هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة
من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس
امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول لم يعرف له

دليل

ولم يعرف له

دليل مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك انه عين قول الامام وهو مختاره فقال رحمه الله انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو
لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر علم انه حق وعليه فقد تفرع اصل
وبعض ما اشترط في الصورة هو بعينه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على
فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره
والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال في مثل ذلك في مقام اخر وهو فيما
لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من
العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى
لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه
الظهور واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن
التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرف العلماء انه الامام بل يكفي
قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه بل نقول
ظاهر ما ذكره من كلام الشيخ ره يقتضي ان الاجتماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا انما يتم بنقض الاجتماع
كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف تعالى الداعي الى نصب الامام اوجب رفع الامة عن الباطل وهذا لا يتم الا بانه
ردهم فلما لم يحصل ذلك علم انه رضي على ما اجمعوا عليه والمحقق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنع مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا او بعينه بعد هذا القول السيد
المرتضى ره قال والحجة عليه الظهور لانه اذا كان علة في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه — الانتفاع به
من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده
وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا
هذا مع انا نرى خلاف اللطف والتبليغ موجودا في هذه الغيبة ولا قول المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجوه الاختلاف في الاقوال بانهم ع فعلوا الاختلاف وبينوا
لنا علاجه وهو حفظنا كان ذلك في الغالب لكن بعض الاختلافات الرفع لا يمكن ذلك فيه فلا يتم في الغالب ايضا كما يجيء — لا يتم فيما ذكر
وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام لما كان لاجل تقصيرنا وهو غير بان
هذا الدليل يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك يخالف
كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا

عليه حق بتغيير المصطلح ثبت المطلع مع انه يكفيه ردعهم [بانه ظهر] بعنوان المجهول النسب ويلحق الخلاف بينهم وبين لهم ولا يكفي فيه ذلك
وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهمه البعض بل يجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من اباء جمعهم الروايات الشاذة
والقول النادر ولما علم ردعهم في المسائل الخلافية وعلم من نفي الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين
مع انهم ردعوا المخالفين بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه رضي باحد طرفي النقيض المجتمع من مجتهد اخر ولما فيما اجتمعوا
عليه فليس الا رضاه بتعيين واحد فلا يجوز هنا اشتراط اقول الفرق بين الحكم الباطني على رضاء الامام وعلى ابقائه جميع الاحكام
سيما اذ التسبب لعدم الحضور فلا وجه نقض العادة وليس هنا مقام تطويل الكلام وهذا لا يتم سيما في مسائل الفروع وما لم يكن
تقرير المعصوم حجة فهو انما يتم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا واما تبع وهو فيما نحن فيه مم واما رضاه على انهم
على معتقدهم فهو لا ينافي جواز خطاء القوم ودليل على التناقض بينهم على المخالفة اذ ذهب ايضا صح الى رضا باجتهادهم في حال الاضطرار
كما في الخلافيات اذ ليس في كل الخلافيات اقوال المختلفة فقد حدث اوله بل ربما اعتبر بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راضي باجتهاده وبتقليد مقلده لا يعلم الاجماع هنا الا ايضا يكون من هذا القبيل
ولا مانع من خطاء القوم اذا دل دليل عليه لمن اجتمع الا خطاء القوم للشبهة فهذا الكلام يفيد عدم جواز خطاء الفرقة الشيعة وانه
لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشبهة ومعصوم لا يرجع عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا الامام به
بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفو عنها ولما ردعهم بعنوان المجهول النسب فتعين تحرير
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا تام الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بخطاء القوم فانا
اذا ادى دليل الى خطاء القوم مع انه حرمان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا يحصل انهم لم يكن تقسيم هذه الطريقة فيما لو اجتمع
الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على ما بين لو تمكنا من الاخبار مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطاء ونحو بان
نقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع وبدونه لم لا اكتفاء بخبر واحد الخلاف
ولكن الكلام في ثبات دلالة تلك الاخبار وتحقيقها ويجيء من الكلام فيها مع ان دلالتها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة مع
عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام
من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم ويمكن ان يكون العلم برأي كل واحد منهم بملاحظة اقوال تجعل حكما
لو فرض ان فقيها لو لازمه ثقات عدول لا يرون الا عن رأيه في فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على
فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف لاحد منهم فيمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذا يمكن
العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي
والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده

وعلى تقدير

بلغ قبالا

وعلى تقدير ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يحتاج الى كثرة كما حصل العلم بان الشيء معتقد الامام فلا
ينسبق بحجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بان المتتبع اقوال علمائنا اذا راى انه لا خلاف اذا اتفق
فقيه عادل ماهر بحكم فهو بمنفرده يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر قوي بذلك
الظن واذا انضم اليه اخر [واخر] استوى معه وهكذا الى ان يحصل بحيث لو لم يعرف امام مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم ولذا [نعم]
لم يحصل ذلك للمؤيدات كالامر مثل ان جماعتهم نسبوا في كتبهم الى مذهب علمائنا جماعتهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر
المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واقارين بعضهم ان جماعة منهم ذكروا في كتابه انه لا خلاف فيه بين فقهائنا وشرعنا
واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مما دل عليه باخبار كثيرة صحيح السند بين الدلالة وضوحا اكثر مما فاذا انضم الى ذلك [ظهور] عدم
اختلاف مشايخهم ومع وقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وتعلقهم بوجه ضعيف لا دراية لهم ولا وجه الحصر فابين اعتبارهم
في نقل الخلافيات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة ولا بحصر انهم لا يعتمدون التقليد
للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على
هذا الاجتماع هو كونه رأيا للامام وبعيد الواجب لا لامارة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس ولا ...ات
وللخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس واشباه الرهن الا امارة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية [الاختلاف]
من جهة تخريج المناط والمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك كان هذا مكابرة
صرفة لا يستحق ملكه الجواب بل الظان ... كلما من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت
بين زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الاعظم الضرورة كما وصل في ضروريات الدين
والمذهب كوجوب صلوات الخمس وصوم الواجب ونحو التشيعين فيمكن حصول العلم الوصول اليقين بالنظر ولذا يجوز
ان يصير بعض احكام النبي والامام ثم بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب
امامهم بسبب كثرة التظاهر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكام نظريا بالنظر الى العلماء بسبب ملاحظة [اقوالهم] العلماء وفتاويهم اهل
هذا الدين والمذهب الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق
والحاصل على هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة ولو بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم [كاشفا]
كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه مخالفة مجهول النسب [وجهه] ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله
فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وجود العصر في تعريف الاجماع ايضا يجوز
انضمام اهل عصارى في افادة القطع فان قلت امثال ذلك لا يكون الا في ضروريات الدين والمذهب قلت اذا كنت من اهل التفقه
والتتبع فلا يليق بك القول بذلك وان لم تكن من اهله سنتبع الاخبار الاتية تهتدي الى الحق تقول لست قولا بضرورة قلت
هل يخاف الاكثر من الجلاب ... ابوه من ... العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ...

وان انضم الى ذلك عدم ورود ... في اصل الحكم او ورود ... ظاهرا لا اثر ... غاية ... وقوع

ولا يضر فيه مخالفة ع

العلماء المحصل من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به حديث واحد فضلا عن المتواتر فان قلت لعله لم ...الواقف ذلك هذا القول

من غيره دليل فمقو جعبوت عليهم جهلا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اثر او عقل او غيره فان ...كنت من الصادقين ولا

نعتقد بان الدليل هو الاجماع بل ... العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ... المتكرر على ذلك من حيث

لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون

على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس

ذلك مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من

الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فيفهم النجاسة الشرعية منه الا

من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هي النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والبدن ولا البول

والروث وكذلك غيرها من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على النجس يستدل ببعض الاخبار

الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض

اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة والبئر والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب

او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي مع

ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يجمعوا بينهما مع عدم التعارض بينهما حتى ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول

بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من يكر حجية الاجماع او امكانه ... او العلم به باي شيء يستدل في هذه المسائل لو

كان يقول انه يفهم من اللفظ ... انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف ... فيما هو الشايع بالجهر في الصلوة

... على المرأة ... اغسل ثوبك من دون قوله اغسل ... وجوبه عليهما ... هذه

المقامات وايراد ما ليس فيه لمنا من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا الكتاب ... بان ... وفيما ذكرنا كفاية

لمن كان له دراية ومن كلامه دراية لا يكفيه الف كتاب ثم لا باس ان نجرد المقال في ... الحال ... الاشكال ونقول كل ...

احد ... بعضها مما تعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة

والخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره ... التسامع والتظافر بين اهل الدين والمترددين ... لحصول العلم من كل

منهم ولكل من كان خارج هذه المسئلة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة منهم

والحق فيهم ولاحظهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لشذوذه ...

... وهذا يسمى بضرورة الدين ... بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن

علماء هذه الاشرعا ... الدين ... والرئيس الذي هم الواسطة بينهم وبينه غالبا ... هذه

المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة

وتسامحهم

فصل

وتسامعهم بينهم من دون انكار من احد منهم على الاخر العلم بانه طريقة رأيسهم كما في البديهي ليس وجه حصول اليقين

الا التسامع والتظافر من دون انكار ومنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فكذلك الاجماع

... لاحظ تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان

موجود المخالف او وجد في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث

ثبت عند هم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على ... الذي

عليه رئيسهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في ... الاجماع كا ... فيما بعد وبالجملة كما يمكن حصول العلم بضروريات الدين

من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا

نظير اجماع ... في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجدان الا ان ... من ...

والخبر والوجود ... فيحصل العلم اليقيني بوالد العلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية ...

اعمال الاشيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ... مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الرواة

وتفردها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنظر ... الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين

ثم مع ... بان ... الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولعلم ... انه لا ... التعرض الى القدح في دلالتهم

التي ... على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم

والكلام فيها لوجهين احدهما بيان فساد الامر والثاني اظهار ان ... حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فبطل كل

ما ... فيما ... عليه ... ابطال المستند ... ذلك اصل مذهبهم ... فنحن ... ما يبطلان

طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على ... الامام ... بتحقق الاجماع المصطلح فيما يصرفنا

تسليم في مذهبنا ... هم فيه لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاق بل انكره النظام وجعفر بن حرب

وغيرهما ... نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به وكذا جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا

في انحصاره في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من

الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهرها ... فمن الايات قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له

الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين اتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة

الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول ... الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد ... ان

مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ... متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل ... حتى

ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما

الى الاخر ... الا انضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان ... والعطف

... بعيد ...

عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والطريق في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يجز ان يفيد سبيل المؤمنين ليس

على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام ومن الطلب

الاصحاب في هذا المقام بالاحتجاج الى ايرادها ولا قصر ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين

ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع سبيل الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تحريم

وصيغة على تارك المتابعة وسالا يقال ان ترك المتابعة انما هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة

امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على

الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في العترة فمن مدحهم الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة وفيه ان

ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء منهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجمعوا لا مطلقا فتغيير انه تبديل بلا دليل

وتخصيص بلا مخصص مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فكل كون كل منهم عادلا لا المجموع من حيث المجموع

فكذلك لا نسلم ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار وهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في

الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فلا بد من مشابهة الالالة فلا دلالة فيه على الاولى

المراد بهم ائمتنا كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم

وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من

اجل الجملة كل منهم بما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تعالى تنازعتم وورود ما اورد في

لا مجموع كالا يخفى ومنها ان بعض العامة استدل بخمسين الى اية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فيها ما ادعوا تواتره معنى

معنى والظهر هو ما ادعاه الزهري من انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله لم تكن تجتمع

مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك فنقول اولا نمنع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات

مثل هذا الاصل الذي يقولون ويتمسكون عليه فضلا عن فهمهم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث

تقطع به ثانيا نمنع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو تجامع الاراء لا مجرد حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع

الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل التطابق كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتعميمه

بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل ونحو ذلك واضح لان يكن مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبر سبيل السلب

الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم

جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد منهم الاخر خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم كما

يقولون به فضلا عن ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا باقتضاء من حيث

لا يشعرون نقل المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم انه قال في مسئلة انما كون شرط الاجماع

الكلام

الكلام في ذلك نعم يكون توجيه الكلام على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون

المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحد منها كلا منه اذا اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم

يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وابعد الفظ

من اللفظ سيما على الظاهر يكون الاجتماع بمعنى التجامع الاراء وان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء عند بعضهم لان

ما اجتمعوا عليه بعلم انه ليس بخطاء وثالثا ان المعتبر في الخطاء كون خطاء البشر ثابتة قبل الاجماع فالمراد نفي اجتماع الامة

على ما هو خطاء عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان فيها يكون كالالفاظ الاسامي للماهيات النفس

الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا

ما روي من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان غيره اجتماعهم على الخطاء انما

هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقول اصحابنا من وجوب دخول

المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقول اصحابنا لا لان الاجماع

من حيث انه اجماع وان قول المعصوم يكون الصحيح امتي على خطاء مع ما فيه من كثير من القدح في السند والدلالة ان ثم امر مقرر

عندنا ولا يصير مثل هذا الحجج عن الله تعالى ولكن لا يتبع صدوره من الخلق وبعضها الكلام في الباقي بما مر واما الادلة العقلية

التي ذكروها فمنها انهم قالوا ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا

العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم

بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو

المطلوب والجواب اولا النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى وامثال ذلك وقد

اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير وامثال الشرعيات فالفرق بين القاطع

والظني بين لا يشتبه على العلماء الناقدين واجماع اليهود والنصارى عن محض الاتباع للاحاد لا لا بل العدد بحقيقتهم والعادة

لا تحيل خلاف ما ذكرناه بالجملة فانا نجد نقضا اذا وجدنا ما ذكرناه من القيود واشتغالنا وقد تعرض ما اشرنا اليه في هذا

الاستدلال توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لا ثمرة له لا استلزام وجود قاطع في الحكم وقع الاجماع عليه وجوابه ان كل

المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة ولكن يحصل لنا القطع بالحكم من

اتفاق الكل وان فرضنا السلف في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل احد بتخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه

مستلزم للدور لانه اثبات الاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع فالاستدلال به

تعلق يدل عليها كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية

مطلق الاجماع وكذا ما لا انه على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فهكذا قرروا الدليل ولا اعتراضا

ما نقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا نم
لا نسلم لان كلا من دعوى ان كان من العلماء المجمعين على القطع بخطئية مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي
بخطاء مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حجيته مما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا
ينفعهم وان كان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه من الاجماع الذي يخطاء مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على
القطع بخطئية مخالفه بل نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بخطئية المخالف ولذا لم
يعلم دخول المعصوم فيهم ثم نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في الخطئية بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم
فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم
العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون
الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر ابني … وغيره لعدم معرفة اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك … مع ان
القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بخطئية مخالفه والجواب
بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط انهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم
قاطعين بخطئية المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع با
لولا دعواه ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ومنع حكم العادة ح
على ما ذكر فيه ممنوعة نعم يمكن ان يقال انهم لا يسلم لا بناء على كون المط اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما
ذكروه من الادلة من العقل والنقل او قسمت لا يضرنا بل ينفعنا ولهم … فيها ايضا لا حج من تاسيس لاثبات حجية الاجماع وكون
ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولم نذكر هنا شيئا
من الشكوك والشبهات التي اوردها على المقامات الثلثة المتقدمة ولم نجب عنها منها ما ذكروه في نفي امكان جهات
الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة يقتضي نقله الينا فلو كان النقل … فليس وما
نقل لا يغني عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم
على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ونحو ذلك فيمنع حكم العادة
بنقل الحكم القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقل اليهم لا يغني عن الاجماع الظهور … ف
نقده لا مل سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ونمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا
واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا استثبت امكان العلم فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم
وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا
عن اقوالهم مع اختفاء بعضهم … او انقطاعه عن … بغيبته فلا يعلم انه رضي او اسري

المطهرة

في المطهرة انكار … قول رأى … العبرة بالراي دون القطع مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر
مع ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم
رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بآرائهم على سبيل
البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء متميزة
بأعيانهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الالتجاء الى ذلك امر معقول حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل
بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بآرائهم كما
ذكرنا ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة من مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب والسنة تبيانا لا ينافي تبيانه
… وان المجمع عليه لا … ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من
الخاصة من ان الاولى … الخطاء من كل واحد من المجمعين فكذا على المجموع وهو بعينه الشبهة الواردة على
المتواترة وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان الاجماع … في حصول الاعتقاد … الاجماع …
في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان داخلا … فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه …
لا يمكن الوصول الى … ولكن … العلم الاجمالي بقوله … وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات
وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال … كما يمكن … الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من
لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة
حجيته كما هو ظاهر مع ان علماء الشيعة المعتنين … لم يختلفوا في حجيته وكذلك المحققون من العامة ونسبة بعض
العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا
مطلقا ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك اختلاف … الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود
في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ … الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه
ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فيما … على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما
على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف … من طرق الادلة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو
باتفاق جماعة من الاصحاب … المشهور بين القدماء … معلوم النسب بل … المجهول النسب ايضا
… انه ليس منهم بل يكفي في العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل
العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم الاطلاع على الاجماع اذ لم تقولوا بان كل
اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام

منها بديهي ومنها يقيني نظري الخفي ومنها ظني الخفي يحصل للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص وظنيا
اخر ومع ذلك فمما يعجز عنه بعض من افراد اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى
ان الشيعة مجمعون على تحريم العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قائل بجوازه ولا ريب ان الموضع اجماعي وكذا عدم وجوب
قراءة ما عدا الفاتحة مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتريه ما يعتري غيره من الشهور مع ان الصدوق خالف
ضرورة فكذا لا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما
يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم في الشق الاول الاجماع
المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف ثم لا منافاة بين القول باحتمال السهو
والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين
والعقليات مع حصول الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث
العلم بخطاء المدعي فذا ذاك ايضا انما يجري مع وجه المخالف مخطئا فانه في الدعوى في غاية الظهور من الجهل بما عرفت من
امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعفا في الاعتماد عليه فنقول انه لو سلمنا كون ذلك
لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد من الحجية لا يوجب عدم حجية
مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك الحال في المخالفات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات الاول** اذا افتى بعض المجتهدين بقول
وشاع بين الباقين من غير انكار منهم وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع
هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل في النظر او التحير في النظر او لكون
ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير العصر ولاحتمال الخوف والفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف
السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة
بالرضا فهو حجة **الثاني** قال المحقق الخوانساري العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا او ما ضاهاه من الازمنة لا يمكن الا من
جهة النقل من الازمنة السابقة على ان الان السبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد
ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والحق خلافا لما ذهب اليه بعض علماء اهل الخلاف حيث قال لا يتصف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انه لا ريب في
امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها من تمكن حصول العلم من تتبع كلام العلماء

ومولفاتهم

ومولفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة
بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من
علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا فكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه
اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على الدليل العقلي او وصل الظهر [illegible]
على الحكم ولم يعتمدوا على العلم الحاصل من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه تقصير كثير لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور
التي لا مجال للعقل فيها [illegible] بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة حسن ذاتي او قبح ذاتي
ونحو ذلك كونه متساويا لما انعقد عليه الاجماع وان كان من باب الاستنباط وتخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي
بعدم اتفاق ارباب الفهم العظيم المختلفة المدارك المتباينة المشرب على دليل يعبرونه واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا
لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص ففهم المتاخرين [illegible] لا اشكال فيها لو ليس لنا اطلاع غير معلومة المأخذ كما
استدلالهم لوجوب تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كانت المثبت الحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت
ملغاة بان وظيفة المدعي هي البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال ان هذا يمكن في الحقيقة اتفاق انما على امر شرعي وهو كون اليمين
ثابتا بعد ثبوت التزكية وكان مراد التاخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف
والخلف على اصل الحكم فلا يضر ضعف التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذا المدعي غير واضح المأخذ ولا دليل
على حجية الاطلاق دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا ثم على ما اخترناه من الطريقة لا اتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا
الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يحمل كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يدعي حصول العلم باقوال اجماعا حتى
لا مام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى يتوقف ثبوت الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة [illegible] معرفتهم
باشخاصهم منفصلا لو شاهدهم [illegible] الا ان انكار العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة
السابقة كيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم
لعلماء المتخصصين المدققين بالحدس بل يمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري وحصول الظن التام
العلم الكثير المحصل للظن التام العلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين
ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما اصل لو لم يكن هناك دليل
اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما اورد في المعالم من بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نعلم المسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الائمة عليها قطعا وجدانا ما حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه ونحو انه لا يحصل العلم بحصول الاجماع
زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من غير ان ينقل [illegible] الاجماع
من الزمان السابق الى زمان اللاحق ونقل صاحب المعالم من والده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة من حيث

ان حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة مرادا به حصول العلم بالنقل وانما نفاه في الجواب الاعتراض في افراد الصغير المحصورين كما نرى عليه
وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجتمعين كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر
ان قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب اه كلام تام وليس فيه دلالة على عدم حصول الاجماع فلا يصح ان يكون شاهدا
بما ذكر ثم يرجح الخبر بالعدل عن امارة [illegible] مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو نعم
بمرتبته فكيف جعلوا امثال الاشهر في باب الائمة وتمسكوا بها في اثبات المتون الحجج على الخلق بعد الخمسين وهذا منهم
غرائب وطرائف حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم ويطلقونه في
كتبهم الفقهية على مجرد الشهرة وربما [illegible] عن ذلك ثم نظر في العلماء والاشتباه عليهم لا ينحصر واحتمال المخالفة لا يوجب
الحكم ببطلانه في نفس الامر ولذلك جوزنا الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر لنا خلاف قرائن
يدل على غلطهم في دعوى الاجماع واشتباههم [illegible] وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها الشهيد في الذكرى
ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ
وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلقا مصطلح المشهور كما
نشير اليه او ارادوا بالاجماع على رواية بعض [illegible] في كتبهم منسوبا الى الائمة او تأويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات ان كانت
نقلا لاجماع العلماء او من يعتد به فحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقتضي حجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور
الخلاف في بعضها لا يوجب خروجه عن اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث**
قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام او ما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهل هو اجماع ام لا قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من
حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المخالفة وعدم تعاطي
الباقين الى الاولين مع ان الفقه قد وقفهم عليه وانهم لا يتجوزون فيما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر من
المخالفين قلت يحقق قول [illegible] مع المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد
كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان
فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندرة حصول الغرض اذ الغالب وجود دليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تمنع من محض التعمد لا الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ مأمونا على الظنون
القول [illegible] منزلته في مباحث الاخبار [illegible] على حجية الظن مطلقا الا [illegible] باب العلم ولا ريب

والظاهر ان القول [illegible] في العلم [illegible]
كلام [illegible] الدليل

ان ما ذكر من الظنون القوية لو لم يعارضه ما هو اقوى منه ولا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان
الاعتماد بعيد كما ذكره في الذكرى **الرابع** قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد
في الحجية فقريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب
الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون
الظن الحاصل في جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم وبما كان [illegible] في المسئلة السابقة بعدم العلم بالمخالف
فلم يتعرض له [illegible] قوله ثم [illegible] بالشهرة بين الاصحاب [illegible] الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه
فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه [illegible] والعلة المنصوصة حجة وتخصيص
الرواية [illegible] من العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه
الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى
الا كان [illegible] في جانب المخالف اكثر [illegible] يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض
على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده [illegible]
شهرة في كلام الاصحاب حدثت بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث حاكيا
لو عن [illegible] ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان
مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده ما يدل [illegible] من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
في غاية البعد فان توجيه كلام [illegible] مثل ما قلناه [illegible] الشهيد [illegible] خلاف [illegible] مستند
الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم [illegible] حصول الظن بان قولهم كان بخبر عن دليل
شرعي [illegible] بعد زمن الشيخ هو من هذا الباب [illegible] وان اقتصر الامر على [illegible] تقليد
للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد [illegible] ولا ريب انه [illegible] كثيرا
بل اكثر من فتاوى القدماء [illegible] في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه
مختلفة بل في كتاب واحد [illegible] الشهرة حصلت في اي موضع [illegible] من فتاويه [illegible]
الكتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول من الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه [illegible] الشهرة [illegible] في النهاية [illegible]
في المبسوط [illegible] كان بالعكس [illegible] الكلام [illegible] لاجماع [illegible]
فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية [illegible] متأخرة عنه [illegible]
والمبسوط وان كان بالعكس [illegible] النهاية [illegible] لم يكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة [illegible]

المعه وان كان الترجيح ولكن الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا وقرب حاصل فقد الى من بعد
الفقه منه على المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف
وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدنا ما استقل في الحكم
ومحلا للاعتماد ثم انه جعل كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فتستلزم القول بعدم حجيتها وما يستدل به وجهه
عدم حجيتها ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجية هو
الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي
يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهي لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن
بعد انسداد باب العلم الا ما خرج بالدليل كما سيجيء والعذر المنصوص وغيرها فما يحصل من الظن بصدق الخبر في
الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهرة **الخامس** قد يطلقون الاجماع على معنى
غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
واجمع الشيعة على روايات ... وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكن ربما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومما
قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه
وذلك قد يحصل بملاحظة تعارض حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة وقد
يحصل بملاحظة تعارض حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع
وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة محصور في
حجية القراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطي الجارية
الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول برده
مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فقال بوجوبه في الجميع وقال
بر في العلام ومنهم من لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع
المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الاكثر مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل وقيل لا يجوز القول بالفصل وقد يتمسكون بعدم القول
بالفصل في تعميم الحكم في كل من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا
يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعبيد ومن امثلته ان بعضهم
قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعضهم قال يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين

فائدة

فائدة الاجماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما وماده الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة
الجمعة في ظهر الجمعة وحد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فمسئلة كثيرة .. ستجيء في ضمن ما يتلى
عليك فاستمع لتحقيق المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم
الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم ينقل التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعد
في كل الاحكام او بعض الاحكام ولو صورتك الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم ينسبون الى وجوب الاجتناب
عن البول بجواز تكرار الغسل لثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه فحكم من لا ترتيب بول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم
الفصل بين غسل الثوب عشر والبدن وتنجيس الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذا سائر احكام
النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا انهم نصفان
في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وهو احد صور الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية
ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعضهم بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ
الكلب وكذلك نجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل وملاقاة النجاسة
والاخر يقول بعدم تنجيس شيء منها في شيء من افراده اصلا وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل
فهنا اجماع بسيط ومركب وكذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالث ان لا يعلم الحكم منهم فيهما بخصوصه ولكن
اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها الحكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او
مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث وخصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الكل
على حكم او حكمين مثل ان اذا علم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جهة انه دليل دال على جواز تزكيته
السباع فحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ
بما ذكرنا فنقول يجوز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جواز نحاتها وهكذا وامثال ذلك كثيرة وان
لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على عدمه ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في
معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثال الزوج والزوجة والجدة وتوريث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحاد طريقة
وهي قولهم فاولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة في
عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل
قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر فان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل
السالم عن معارضة مخالفة الحكم المجمع عليه وقيل وان منع المخالفة يستلزم ان من قد وجهنا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب
اليه وهو واضح البطلان وقد قال في الحاصل والذي يقوي في نفسنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالقول بعدم

لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام من القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع و يمكن التكلف في ارجاع كلا [illegible]
سوق الاجماع وكذا [illegible] بعيد فلا نرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام [illegible] خارج
من احد الاقوال فان الخروج من الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا
واما العامة فكثير منهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب وغيره بان الثالث
ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز [illegible] كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب [illegible]
كل مسئلة منهما قائل بما يخالف الاخر [illegible] مثل قول الزكي ومنع الغايب المتقدم فيهما مسئلتان [illegible] في احدهما بعضا في
الاخرى بعضا وانما لم يخالف القول الكل فيما اتفقوا عليه واستدل له الاخرون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في
مسئلة العيوب [illegible] خالف الاجماع ورده بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل
ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته وفيه نظر و[illegible] مسئلة قتل الزكي ومنع [illegible]
واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه
قطعا لا يجتمع ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كافية [illegible]
بالنفي على النفي من [illegible] لكن بطلان [illegible] جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث ساير
الاجزاء ايضا [illegible] التركيب هنا حقيقة [illegible] الجزئيات كل منهما مسئلة براسها [illegible] الاشتراط اجتماع كل
منهما مع الاخر ولا يشترط التركيب فلا دلالة لاحد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين
على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه
[illegible] الاول [illegible] اتحاد الحكم في كل الافراد وما يعتبر في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول [illegible] الثاني ايضا لكن لا
يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق للبعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم
انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن [illegible]
من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت بالحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء [illegible] المقصودة لا التبعيات
[illegible] على ذلك انما ينصرف الى [illegible] واستدل الاخرون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة
كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورده بان الممنوع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطى كل بعض
في مسئلة غير ما خطا فيه الاخر فلا [illegible] وقد عرفت ما يحاش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص [illegible]
لا يجتمع امتي على الخطا بحمل اللام [illegible] لكن الامر على مذهبهم في هذا المقام هو [illegible] كما بينا احتج
المجوز بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها ما ادى اليه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث

ولجب

ولجب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد فيها اذا لم يكن هناك اجماع مانع واما اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم
كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة [illegible] ابن سيرين وتابعي
اخر وعدم انكارهم عليهما والجواب بانه كان قبل استقرار الخلاف وانه لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب
بان الظاهر انه اذا حصل [illegible] طريق المسلمين [illegible] فلا استحالة لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق
الاجماع المركب [illegible] واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة [illegible]
قانون اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة
الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية [illegible] فقولان احدهما [illegible]
في المسئلة [illegible] اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على الاختلاف [illegible] وثانيهما التخيير [illegible]
[illegible] ولم يكن مرجح لاحدهما [illegible] الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام [illegible] الثاني واعترض المحقق
بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا [illegible]
ما حظره المعصوم [illegible] وضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل [illegible] في المسئلة [illegible] كل واحد
من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان [illegible] الاخر وعدم [illegible] في نفس الامر
لا ينافي تجويز العمل به [illegible] في المسئلة [illegible]
تقليد اذا كان [illegible] الاجتهاد [illegible] في التقليد [illegible] الحكم واظهار الرضا به [illegible]
ثم الامر من اتفاق الفرقتين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل
[illegible] لا انعقاد الاجماع ثم ما اجتمعوا عليه واما على مختاره من التخيير [illegible] لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان
التخيير بينهما [illegible] البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لاجل الجهل بقول الامام [illegible]
يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور
البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر [illegible] الفريقين [illegible] رجوع المعصوم عن قوله [illegible]
[illegible] باب التقية [illegible] الى الاجماع [illegible] على عدم جواز
التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطا بناء على [illegible] الاجماع [illegible] عن الخطا فيلزم
الخطا [illegible] عن الصواب الى [illegible] الخطا [illegible] وان كان [illegible]
وربما يستدل [illegible] ثبات كل واحد [illegible] وان كان خطا فكل منهما [illegible]
خطا [illegible] الاخر [illegible] على جنس الخطا [illegible] على الخطا [illegible]
لا يزال طائفة من امتي على الحق [illegible] قانون الاظهر حجية الاجماع

بلغ قبالا

المنقول بخبر الواحد لانه خبر من اخبار الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل بالاجماع العلما على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او
او تقرير او كاشفات عن اعتقاده ثم علو طريقة المشهورة او على دليل يوجب اعتقاده على الطريقة التي اخترناه فكان اخبر عن اعتقاد المعصوم
فكما اخبارا اناشيا من علم [illegible] واما الثاني فلما يجي في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه
حديثا مصطلحا والثاني انه خبر اعتبره عرفا وعادة ذكر ثالثا جملة وجوه الاستدلال [illegible] فهي ايضا ما التزم عليه كالحديث
لان تحصيل العلم [illegible] والاخبار [illegible] واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فان
[illegible] القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل [illegible] الاجماع المنقول الذي نحن نتكلم
فيه [illegible] الطريق في الظن [illegible] مقتضاه
حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص [illegible] ايضا على حجية [illegible] بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المتولد
بخبر الواحد انما كان حجة لمطلق الظن المتولد بادلة [illegible] الكلام في توضيح هذا الاستدلال [illegible] يحكم بالظن
واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد [illegible] الظن [illegible] من الظن [illegible] الخبر [illegible]
ذلك التساوي ايضا [illegible] عن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن [illegible] في الاصول اقول واحتمال [illegible]
الاجماع معارض بكثرة الحوادث [illegible] بالاخبار من حيث المتن والسند [illegible] التعارض والاختلاف وكلا
والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر [illegible] العلم [illegible]
ودعوى لزوم القطع في الاصول [illegible] الاشارة اليه [illegible] ان المقامات مختلفة
في الترجيح [illegible] خبر صحيح يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار
صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل
بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع [illegible] والاجماع المنقول [illegible] تحت الاصل [illegible] انا لا نعلم ان الاجماع انعقد
على حجية هذا الخبر الذي هو [illegible] نقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه [illegible] اقول اما الاثبات فقد ذكرنا
[illegible] الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره [illegible] على حجية الخبر مطلقا [illegible] ثبت
اخبار الاحاد مع وصف [illegible] الائمة ولا يجب [illegible] زمانهم [illegible] متفاوتة [illegible] التفاوت بسبب
قدر الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره من الامام وقدر الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات
وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض [illegible] حال [illegible] الى
الزمانين [illegible] الاجماع الذي [illegible] في زمان الائمة [illegible] لا يثبت
الاجماع على جواز العمل [illegible] زماننا [illegible] فانقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت
اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها

من الوجوه

من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تحصل [illegible] بالعمل بظواهر الايات [illegible] لا ريب ان القاصر [illegible]
الثابت من كون الايات حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقاصدهم يحتاج الى استعمال الظنون [illegible] حصول الاجماع
على حجية [illegible] المجتهد [illegible] ان دعوى انه لا يجوز العمل بغير [illegible] ثبت حجيته من
الاجماع او الدليل [illegible] فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن [illegible]
[illegible] الخبر [illegible] الايات [illegible] تحصيل العلم [illegible]
الدين فقط كما هو [illegible] ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه [illegible] من ضروريات المذهب
فهو انما خرج بالدليل [illegible] الظن [illegible] ذهبنا [illegible] حجية الشهرة والاجماعات
الظنية ومن ذلك [illegible] الاعم [illegible] مما يستفاد من الاخبار [illegible] كما اشرنا [illegible] الكتاب
ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها [illegible] كما اشارة اليه [illegible] الشهيد
[illegible] المخالف [illegible] الاجماع كما عرفت [illegible] الخطأ [illegible] استنباطه ايضا
لا تنكر وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها [illegible] التعارض والاختلاف [illegible] حصول الاختلاف في
الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك [illegible] خبر الواحد [illegible]
فان [illegible] الاجماع [illegible] الخطأ [illegible] القطعيات [illegible] الكثرة الا
ترى ان [illegible] العقول [illegible] بالبديهة [illegible] الاخر [illegible]
الاجماعات [illegible] على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على [illegible]
[illegible] السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد [illegible] قرائن [illegible]
من طريقة اهل الحديث [illegible] جواز العمل [illegible] الشيخ الى طريقة الفقهاء [illegible] عن طريقة المتكلمين
[illegible] جواز العمل [illegible] اجماعا [illegible] الاختلاف من جانب الشارع [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] انعقد اجماع على مستند [illegible] من الامام [illegible] اجماع اخر على مستند اخر [illegible]
وهذا ليس ببعيد ولا مستنكر [illegible] الاحكام [illegible] جهة التقية [illegible] فلا مانع
من [illegible] الشيخ وغيره
من الاصحاب الذين [illegible] الامام [illegible] اجماعهم [illegible]
[illegible] ولا يمكن الاعتماد عليه [illegible] على اجماعهم المنقول مع [illegible] فرق بينهما فاذا
كان الاجماع المنقول [illegible] فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو
نظير [illegible] الذي ذكره المنكر [illegible] الرجال [illegible] الى [illegible]

الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وتجنيب ... انشاء الله تعالى وايضا
لا اشكال هنا انه لا اشكال لا يرد على ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لا خفى على من صرح بهذه
الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها السيد المرتضى ومن تبع الشيخ ومن بعد ذلك القول بهذه المقالة فهم لا يقولون
بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المرضية بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وان العلم يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عندهم ايضا ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا بها
بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يحصل الا ما يستفاد في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف ... ايضا فقال ان عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور
بنفسه او بسفيره ... وكذلك لو كان بينهم قولان ... لهم مخالف ولم يعلم ... لهم فقال
ان هذا يدل على ان الامام مخير بين القولين والا لظهر ... على الحق ... ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا
على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جميعهم والاعتبار عليه فان اتفاق الكل
واجتماعهم كاشف عن رأى رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد
حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان ... الاجماع في كتبهم لا يحتمل ان يعتقد عليه من بعدهم
فاخفاء ذلك مع ... اصطلاحه ... انه حيث يطلق الاجماع اراد المعنى المعهود كما ذكر ونظير
ذلك ... الجواب عن الشبهة في التعديل ... حال المزكي ... يكون ... بحجية ... فان قال
فلان عدل لا بد ان يريد معنى العدالة التي يكون ... مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طريق
مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول ... لم يعرف ... الا ما يستفاد في
الحكم ولم يبق احتمال ... لوجود المخالف ... من حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ... الى اثبات
الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا ... اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا
فيمكن الاعتماد عليه فالحاصل ان الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول ... وههنا
اشكال آخر وهو انا نعتمد على الاجماع الظني ... ان ... الاجماع ... ولا يعتمدون ... الا على
القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني ... اما لو سلمنا
انهم يعتبرون ذلك ... انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم
الثاني ... عليه ... كان من قبيل الاول ... على ظنيته مثل انهم ... الفاظ ... او العلم
اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ... فلا ريب انه ... في
دعوى العلم والتكلم ... الالفاظ ... الاجماع ... مع انهم لا يعدون ...

المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما صرح الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت الادلة
في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول كالخبر المنقول يجري فيه اقسام واحكام
من الرد والقبول والتعادل والترجيح فيقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والحسن والموثق
وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات
والصحة والضعف ... بسبب حال الناقل ... الاسناد ... ارسال ... باتصال السند الى الناقل وعدمه
... السلسلة ... الشيخ سمع من ... ان المسألة اجماعية ... الاصحاب ...
من ... فهذا موقوف ... ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بخلاف ... ما لو كان بخبر الواحد ...
... المحقق ... على القوم بانهم مطبقون على اشتراط ... في التواتر ... بالتواتر الا
كما نصصوا ... الاجماع ... نقل ... الذين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو ...
... الامر ... الكذب من بعضهم ثم بين ...
... الثاني ... الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر واحد من
... وكذا ... المتكلمين ان القطع ... الاجماع المتواتر ... الاجماع ...
... وكثرة الوسائط ... الاشكال ...
التواتر في المحسوسات ... فيمكن حصول العلم ... باجماع كثير من العلماء ... الاذكياء ...
مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ... باتفاق الانبياء والاوصياء والعقلاء
... فان العقل ... اجتماع ... الخطاء ...
... بحصول العلم ... في ...
... في ذلك واعتراف كل منهم ...
ما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل انه ... باتفاق كل العلماء ... في
... الاجماع ... حصول العلم باتفاق ... الانضمام ...
القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع ... جماعة كثيرة بتحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن ...
العلم بالاجماع الثابت بالتواتر ... ثبوت ... بسبب اجتماع ...
فالتواتر ... الاجماع ... كما سنذكره في ... بحث ...
التواتر على طريقة ... الاجماع من حيث ... بان يقال ان ... اتفقوا على ...
مثل ان ... لا بد من ان يكون ... الواقع ...

لانه تمنع اعم من الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراى الخطاء بل يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت جماعة
القول الخطاء فيه لم تكن كثيرة وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه
فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال ولا ان الاجماع قطعية وكذا الخبر ظني واذا
وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى والبيان في ضمن ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى
يمنع هذا وهذا امثل انه يقول ان العمل بالقول المحكي من المعصوم انما كان واجبا لنفس المحكي اولى انتفى القول وكذا المحكي
ما قيد فانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطاء ولا اتفاق على القول الصواب اذ الاريد منه يحصل الفضلا الاتفاق في
كيفية قرائة اللفظ واعرابه والا فلا كلام في الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فلو غاية له لم
في المسائل الفقهية الا ان يقال فانه هو صحيح وبه المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت
بالتواتر فقطعي يعني ان مفاد الاصطلاح يطابق الواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين ومع
ذلك يعني القول والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون
التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي
موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فغير ان المفروض قطع النظر
عن الدلالة وهي مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده ايضا فهذا الا اشتباه فان قلت لعل مراده نظير
ان ينقل اية وعيد كما انه من القران لم يعلم قطعا بان القران قطعي وهو موافق لنفس الامر وهو وجد ومتعين ولكن
لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما
تعتنى في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا انها من القرآن
ام لا فالاجماعيات ليست متعينة في الخارج تخصيصها لا يحتاج منها تعين يثبت دون ذلك على جهتها ام لا بل الشك
في ان هذا الاجماع ام لا فاما حقق تمام الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه لم افهم معنى
هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى لمنع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة ففيه
عدم مرقوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي من المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو
قطعي الصدور ثم هذا الخبر الظني يدل على ارادة لم يختلف بقرينة توجب القطع ظني وكذا التراكيب ايضا ظني ومراد ابن
الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الواقف بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع
دلالة ومتنا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل ما ادعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فيه يحكي
لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقتصر
على ظنية الدلالة فهو لا يقابله بالنسبة الى اصل صدور الخبر ايضا فافهم وليس غرضه ان لا يتوجه هذا المعترض

من كلام

من كلام مرقوله فالنص المحكي اولى وقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لقول الحاجبي
كيف ما علمت موافقا الغرض كما عرفت **المقصد الثالث في الكتاب قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب خصا كان
ابتداءا والاخبار به من حيث انه الا اصح الاستدلال ايكلها على ما نسب الى بعضهم وقال ان من اصحابنا ان كل القرآن متشابه بالنسبة
الينا والحجة فيه حكم منسوخ لا من ذلك الاخبار على انه وهو الا انه من منهجهم وانما الظواهر فقطعها على ما يظهر من اخره فصل
بعض الا ان من قبل ان المراد ان لا يجوز العمل بالظواهر القرآنية اي دليله اللفظ المحتمل التخصيص والتقييد والنسخ
وغيرها الصيرورة اكثرها متشابهة بالنسبة الينا لا بفيد الظن ومن ان الظن منه ومنعنا من العمل به قوله ان في القرآن محكما بالنسبة
الينا ايضا فالكلام معهم وان المراد ان المحكم غير اصلا حجية قوله وهذا التفصيل يظهر من محل النزاع ان هذا التشابه
على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في
العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب لما انما هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن
مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان وما ذكره المفصل
من انه يصح في زمان من ويمنع الا في الاكثر كاف في اول زمان التنزيل تعقله الحق القول بجواز العمل بها ولو للصدر الاول الذي
هو طيب من المشافهة لان الضرورة قاضية بان الائمة بعث بلسان قومه ونزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على او امر
ونواهي وكذلك المعرفة قصة المعجزة وعد وعيد او اخبار او احتجاج وما كان ذلك لاجل الانفهم في سورة يحتج على الناس يعمل
ويقطع مراده من حيث بيان تركه ما جعل القرآن من باب الغوز والحق بالنسبة اليهم مع ان الغوز والحق ايضا ما يظهر للذكي
المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الالفاظ وما تراه انما هو يبتني على ذلك اذ التبيين انما يثبت بالحجة ولا ريب ان من اعظم
معجزات نبينا انه ما طلع اليه اهل القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه احلها او اخرها بلاغته لا مجرد اسلوبه
لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والتوكيد ان الغرب
كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي حتى يتوقف انه يفهم وانفسهم ثم يعلم البلاغة مطابقة الكلام مع ان الاعجاز
الاثر على عدم الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر وسيما ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبته المذكورة في
نهج البلاغة فلا حاجة الى ذكرها والصلوة على خير الذي انزل الفرقان ليكون للعالمين نذيرا ولا نزل عليه القرآن ليكون للخلق هاديا
ومعجزة شيء لان القرآن امر وزاجر وسنت ساكت ولا يجوز الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقهم الى غير ما ذكره من هذا النمط ومنها حديث
الثقلين الذي ادعى التواتر المخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما
مستقلا بالافادة وعدم انحصار فائدته في بعض ما يأتي على ما يتوقف فهم جميع القرآن بسبب اهل البيت فان ذلك لا يجعل
ابهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانهم يعلمون فاما غيرهم فهو الذي انزل عليك الكتاب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو المشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما يقابل المراد من المتشابه

هو مشتبه الا ان المحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه ما يشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه مجملا لا معناه بالتفسير الى
الواقع وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص او المراد به الناسخ فغير خفي ما لا يخفى اذ التعارض
الخفي عن البيان انما يجري عادة العرف بان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كثيرا يفيد اليقين بل اكثرهم مبني على الظن
من العمل باصل الحقيقة في الحقايق ومع القراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال الاشتباه القرينة
بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه
في انه هل حصل الترتيب [illegible] اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك
ايضا غالبا عن الظن لاحتمال تلك الوجوه فهكذا او تحقيق زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته
بان يصير السامع مترددا موقوفا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا لكل
ما لم يكن لفظا ظاهرا بين مرسوله لم يكن لفظه او كان ولم يرد واشتبه ولا انصرف غيره فاوضح ذلك ان القطع بالمراد او
للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فيصل المحكم ويقابله المتشابه فهذا هو اقرع عنك ما استشكله
بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يرادف استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات ثم انه يشكل على عدم جواز
العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فيعني لانه محكم لا انه متشابه ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وما
ذكرنا يتدفع ما يورد على الاستدلال برواية الاقطع ايضا من التمسك بالمتشابه بكتاب الله لا يدل على انه يكتفي الفهم نفسه
بل الوقف لا بد منه ولا استقراء الفهم من الابهام فان لفظه ما ان تمسكتم به لن تضلوا اللفظ الشرعية لا اللفظ الكتاب حتى يكون
معركة النزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة ولا احتياج الى الترجمة النبوي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان
الامام فانه من قبيل العرف العام ايضا فلا يخفى لا يلزم وجوب ان يكتفي الفهم بنفسه بل يجوز الاحتياج الى الترجمة ولو كان عجميا مثلا
الى البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي
ايضا ومنها الاخبار الكثيرة الواردة المتواترة في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما
يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة لكتاب الله ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان
الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة عليهم السلام بالكتاب لاصحابهم من غير
ابهام لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل
ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما الادلة الاخبارية فهي الاخبار التي بعضها صريح في حصر علم القرآن
في النبي والائمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام انما يعلم القرآن من خوطب به [illegible] من حاضرين مجلس
الوحي او الوحيد بين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا تخصيص به وما رواه ايضا في الروضة عن قتادة واعطوا انما يعرف من علم

وكلامهم

فان قلت ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات

وكلامهم ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء
وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وهذا انما لا يصح عن
ان المراد لم يجعل وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر [illegible] في الكل واحد واو فرض وجود حديث صحيح صريح بل اخبار
صحاح ايضا في ان العلم مخصوص بهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوا لنا وان تدبروا في سبيله
وكيف ولا يجري دليل على المنع ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي والذي يفصح عنه المحقق
الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز
الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطأ وجوابه
ان الظاهر ان المراد من التفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب
انه لا يصير المحكم بالمراد من الالفاظ المتشابهة والمجمل في القرآن بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من
الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعتهم
عليهم السلام ووضع الفتوى والتعارف في بيان المعنى ولم يرجع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو مع انا نرى ان المحقق الطبرسي
كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره الفاضل من انا نجوز العمل بالقطعيات من دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره فغير ما من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو كتاب فلا يجوز هذا
المحتملات قبل الفحص عنها مثل الدليل المنفصل الكتاب فانا نقول انه لا يجوز العمل بما [illegible] يثبت لها الناسخ او المخصص او المقيد
وانما يسوغ هذه الفوائد في العمل بها على تفصيلها اذا علم ان الاحاديث فيها [illegible] وقد علينا في
امثال زماننا من [illegible] بانه لا يجوز العمل [illegible] العام عن ذلك
بل ان اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يلحقه ان الحاصل من تتبع
الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بعد الفحص عن المخصص وانهم كانوا يعملون
بالايات كذلك ولا يعلمهم المستفاد من طريقتهم هو الذي لا خراج الاخبار عن هذا الحكم فلا فرق في الكتاب فهو من انه
العامة فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم العمل على ما بقي
بالظاهر بعد ذلك [illegible] الايات في جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن في مثل
الظواهر فان كان بالايات فيقيد [illegible] الفاضل انه ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا
من الظواهر [illegible] فانها ممنوعة [illegible] في اصول الدين ثم قطعيتها [illegible] عمومات والعلومات مخصصة بالظواهر [illegible]
لا لدلالتها على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه
جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجه [illegible] العامة المعلوم حجيتها مشاركة المخاطبين بها والغير

الشاميين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن اثر علم الحجية كان نستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك
بما كل من حيثهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة
اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فعن ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية واختصاص الامر في الرجوع الى الظن فلما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية
الكتاب معلوم الحجية انما هو للشاميين بتلك الاخبار وعلى حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل بالخصوص حين خرج الشيخ
في القسم الاخر فليكن على ذكر منك حتى انظر تتمة الكلام **قانون** قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما
يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي ولانه معجز ولكونه
اصل سائر الاحكام واما الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره واما الثاني فلانه لما امرنا بتعلمه ووضع المكلفين على القسمين اللطف
كما منعوا في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فنطفه توضيحه برسم مباحث **الاول** انهم اختلفوا في وقوع
التحريف والنقصان في القران وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني
وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي
وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القران الذي
جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة ليس في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو بعيد ولا دليل على
الاول على ما ذكره الفاضل سيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن
امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط
بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن
رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اخرجت للناس يعني اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية
الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما وقع لعله
كما ياتي ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع
واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان
مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع
القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا
عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه

لو اعتبر طريق العموم لكان النوع من سلف وبعد متواترة القراءات لبعض الجهات [illegible]

في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة
قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه
القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد اورد
هذا الحديث ونظائره دليلا على ثبوت بعض اخر نقص من القران الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما
ليس مرادا منه او تغيير ما صرح به بعض انهم كتبوا عليهم ع في مصاحفهم تفسير الايات وان اصحابهم كانوا يتلفظون بها
فنهوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اوان اظهاره صلاحا للوقت فامروهم بالكف عن ذلك
حتى يظهر القائم ع فيظهره لانه كان شيء في القران والفاظه خرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار
وبغير من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تاخر ارتفاع ما من هذا المصحف والعمل
بالاحكام ثم ذكر حكاية جمع عثمان لما اراد مصحفا من مصاحف كتاب الوحي ولولا حصول المخالفة فيهما لما ارتكب هذا
الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر
الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع
نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا
والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا
ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال غيرها بخط غيره ثم ذكر السيد الاختلاف
الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي
بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدت عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية
وبالجملة لما وقعت عليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وحركاتها وادغامها وامالتها ونحو ذلك
من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد
المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجاوز الى القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما
جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار
قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح
منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر
قول النبي ص لصحابته انتم على الحوض اذا سالتكم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرقناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولا دلالة له فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القران

الذى بايدينا بل يمكن تحققه محفوظا عند الائمة عليهم السلام في حفظ اصل القران في مصداق الاخبار ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا
محفوظ من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى وانا له لحافظون لحافظون وان القول
بجواز التبديل يفتح باب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وغير ذلك ويخرج من ذلك عن كونه معجزا بالنظم
والاسلوب والبلاغة الذي به امتاز الاعجاز بحالها بل ساير وجوه الاعجاز … لم يدل الاخبار على حصول
الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان … في الاخبار من
حال الاعجاز وحال الزيادة … لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من … الامام
ويكون من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله وغير ذلك وفيه
ان ما ورد من بعض الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين
عن التبليغ كما هو ظاهر واما ما ورد عن الائمة عليهم السلام فلا ينافي تجويز العمل بما هو من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما نقول في القراءات السبع المتواترة وما يقرب من ذلك او نقول انا لا نعلم تغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات منه كذكر اسماء اهل البيت عليهم السلام وانا نقول … علم
ذكر بعض الاحكام ايضا بل ذلك من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب
تغيير الحكم الثاني الشهير كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي
وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية
ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى
والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك
عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء
الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه
وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول وانكر الزمخشري تواتر السبعة وتبعه على ذلك جماعة من اصحابنا منهم السيد
الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر نقل وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب
سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ونجم الائمة الرضي في مواضع في شرح الرسالة احدها عند قول ابن الحاجب وانما عطف على الضمير المجرور باعادة
الخافض ثم ان … الاكثر انها متواترة ان كان جوهريا اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف
والمعنى باختلافها … وقد نقلنا اشتراط التواتر فيه واما ان كان … اي من قبيل الهيئة كالامالة
والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى

يتعلق فان نزله بسبعة احرف ليس بمعنى … ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله
كما يشعر اليه ما ستقف عليه من شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن
الائمة بمعنى تجويزهم عليهم السلام قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم
بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع
الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط ولا اشكال في كون السبع من
… ما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف فهو مما لا يدل عليه … في بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه
على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف
اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه
بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة
وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين
فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه … من القاموس مثل
ذلك … في الخصال الصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القران
نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر ان تكذيبهم لاجل فهمهم من
على سبعة احرف … على القراءات السبع او البطون السبعة ونحو ذلك مثل ما رواه بعض اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام ان الله
تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل
ومثل وقصص وقد نقل بعض العامة عن النبي صلى الله عليه وآله مثل ذلك … قال ان القران واحد
نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة … ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه
في الخصال عن حماد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما
للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران
نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه
بطنا الى سبعة ابطن ثم … في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله
يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير دالة على المطلوب وكيف كان
فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلى الله عليه وآله محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا
على ان كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته ثم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة … تواترها عنهم كيف …

[illegible]

من احاد المخالفين استبعدوا بادائهم كما تقدم واسنادهم الى النبوة ان ثبت فلا يجدي نفعا مع ان كتب القراءة والتفاسير
مشحونة من نقلهم قراءة حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم السلام كذا بل ربما ذكروا قراءة
رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة
القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان
يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه القراءة
المتواترة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو كاسناد الاخبار والترجيح لا رواية اصل
القراءة حتى ينتقض في منع حصول التواتر بذلك وكذلك لا ينافي نقلها عن المعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون
ما نقل عنهم وقد يقال بل يعلم عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة
كثيرة منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب يجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن الشارع
وفيه تأمل واما على ما بينا عليه من كون ذلك تخييرا عن الائمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد
في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا او اتفقوا اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم
انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات
فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من
هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته
كفتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من
غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد
مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا واما اتباع قراءة
الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير
معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف
التي ورد في النقل ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى كلامه رحمه الله وانحصار القراءات
الى اخره ممنوع لم يثبت المقصود ولا [illegible] تحقيق معنى ما تأتي في الفصل الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت
ازيد من ذلك والكل كثير منهم ذلك حتى يجمع ان المرخص فيه هو الاصل كالاول فانما هو من القراءة كما ينتهي اليه
ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما وافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل
الامر فيما يختلف فيه الحكم في تلك اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه والا فالتوقف

ما ذكرناه

ما ذكرناه وقوع الخلاف في هذه الآية ولا التعيين والتخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم
من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة
المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت بلا خلاف **الثالث** لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وقد ذهب بعض العامة
الى كونه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات الشرع بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة
ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانه رواية عن النبي لا يستقل بنفسه لان القرآن
لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة **المقصد
الثالث** في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان **المطلب الاول** في القول **قانون**
الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية
صلى الله عليه وآله داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين
القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او
فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع من المعصوم والانسب بملاحظة النقل هو عدم الدخول لكون كلامهم في الاغلب انما
هو [illegible] انما نشرها ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب
اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام في هذه
التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما
هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفوه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن مثل علمت وليس المراد به
في جملة الاعيان الخارجية لتاتي في كونها امرا اعتباريا الا انه مستقل موجود وانما الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين
هو كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فقيام زيد موجود في الخارج
بمعنى ان وجوده في الخارج لا نفسه والحصول للقيام الذي يشاؤه فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا
بل هو بنفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو لا وجوده والقيام لا حصول له الا انه الحصول والوجود
حتى يكون ان موجودين خارجيين لزم التسلسل فثبوت حصول القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك لوجود زيد
وبالجملة النسبة الخبرية ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالقائه الذهن اليها لفظا
ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت لو استعمل على وجه الحقيقي فلا يراد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا
الكلام حتى يطابقه وبخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي جواز التعليق على شيء كما في قولهم رجل ان
يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت طالق فمعناه ان كلمت فلانا تطلق وان كان لا يحصل بمجرد التعليق بل يبقى معلقا لحصول

الفرد ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل ولا خارج له اصلا ويحصل بل عن اثره وتأخيره عن اللفظ لا ينافي
حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط ونحو ذلك
وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يعترض على ذلك بقول الاحمق
من اضعف عقله وعدم تدبره [illegible] فيعلم الظاهر الصدق الخبر وهو يشكل بان
المتعارف في [illegible] الخبر الصادق بل الصدق انما هو من لوازم الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد
مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد الخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق الحكم لا
الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فصدق الخبر هو مطابقته للواقع
ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور منها ان الصدق مطابقته للواقع والكذب
عدم مطابقته له [illegible] والاجماع على ان اليهودي لو قال الاسلام حق نحكم بصدقه ولو قال خلافه نحكم بكذبه وذهب النظام
ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول
القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن
الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك
المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي
الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان المراد من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض
افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله
وقسم الاعتقاد الى [illegible] والظن وهو [illegible] الجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا
بعيد [illegible] فيرد عليه ان العلم ايضا ما يقبل التشكيك [illegible] والشبهة فان قلت المراد من
قبول التشكيك احتمال النقيض [illegible] فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي
يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور
صادق عند النظام بخلاف الموهوم بمعنى ان ما دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ان كان
مشكوكا [illegible] لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد [illegible] الخبر متصف بالكذب
ولا [illegible] صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
فانه تعالى حكم بكذبهم [illegible] في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الكذب انما يكون من جهة

مخالفة

مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون في ما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل
عليه تأكيد الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطأة
وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان مصدر الكذب
ما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار [illegible] بالجملة الاسمية [illegible] وثالثها انه راجع الى لازم فائدة
الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متصفون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم
[illegible] فلا تعتمدوا عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة لاشتراط مواطأة
القلب واللسان في مفهوم الشهادة ووجهه ان تسميتهم كان اخبارا بان ذلك شهادة فيرجع التكذيب الى الخبر لا الى التسمية
ليس بخبر [illegible] يشترط المواطأة في مفهوم الشهادة وسادسها انه راجع الى [illegible] التكذيب الى قولهم انك لرسول الله
[illegible] انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى [illegible] زعمهم
[illegible] لا تنفقوا على من عند رسول الله [illegible] لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى
ان الصدق مطابقة الواقع مع الاعتقاد والكذب مخالفتهما معا [illegible] ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل
منهما اما مع اعتقاد المطابقة [illegible] والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست الباقية [illegible] واستدل على ثبوت الواسطة
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي ص عن الحشر والنشر [illegible] في الافتراء وهو
الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو [illegible] ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب [illegible]
[illegible] لاعتقادهم [illegible] ام به جنة على ارادة [illegible] بل ان يكون
هناك واسطة [illegible] لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة [illegible] الخبر صادقا في نفس الامر
[illegible] فهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل وصف
[illegible] ثالث [illegible] الخبر على [illegible] ثالث [illegible] عليه
بان المعنى [illegible] الافتراء [illegible] الكذب
[illegible] ان الافتراء [illegible] ذلك [illegible]
في [illegible] المستفاد من [illegible] انقطاع الخبر بل
لا يبعد اجراء ذلك في [illegible] القصد والاختيار [illegible] المتصف
الموضوع له [illegible] الاستعمال [illegible] على ارادة القصد
ولو كان [illegible] الكذب والخبر [illegible] الكلام الذي لا قصد معه ليس
بخبر [illegible] في كون الكلام خبرا [illegible] واعلم ان [illegible] على [illegible] التسليم

ولا نباءه عليه على ثبوت الواسطة ولا على تحقيق معنى الصدق والكذب نعم غايته ما ثبت من الآية اطلاق الكذب فيها
على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيما فاما الصدق بطريق الاولى
ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة [illegible] واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الخبر المطابق
للواقع كما هو مقتضى [illegible] على ما فهمه المصنف وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها انما هو ما الخبر لا عن تصديق شعوري
ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون
فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يعتقدون انه [illegible] يخالف الواقع جزما فاذن كان مع [illegible]
يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة
وعدمها فهو مجنون بمعنى شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر من عاقل [illegible]
ولا يتوقع ان يصدر مثله الا من المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى ح
مجال لادخال ما لا اعتقاد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة [illegible] او من جهة
[illegible] والطواره فلا يمكن الجمع بينهما في التشبيه [illegible] امر واحد [illegible] حقيقي موجود في الخارج [illegible]
الاحتمالات اما كونه لا عن شعور [illegible] او [illegible] اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع [illegible]
الاخف الوجه [illegible] عن شعور كالمجنون [illegible] كالمجنون [illegible] المطابقة كالمجنون
بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام [illegible] والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر [illegible] الاعتقاد
ولا عن شعور فالتحقيق انه لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور [illegible] التشبيه [illegible] كلام المجنون [illegible]
او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع او [illegible] التشبيه [illegible] المجنون [illegible]
سقوط الاعتبار [illegible] الذي هو الكذب [illegible] ذكره المصنف [illegible]
فلاحظ التنبيه الثالث في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ [illegible] ثالثة الاخبار بدون الاعتقاد والظاهر ان
المراد بالاعتقاد هو [illegible] ليدخل الشك ايضا [illegible] لم يلتفت [illegible] ثم ان [illegible] فلم يلتفت اليه
من قبل [illegible] ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة [illegible] فقال ومما يتفرع على كون صدق
الخبر وكذبه مطابقة الواقع وعدمها [illegible] لو قال [illegible] كذب [illegible] المذهب المختار [illegible] فسقط
دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال [illegible] صدق [illegible] فان دعواه على المختار
تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال [illegible] المذهبين [illegible] دون مذهب النظام ولو قال
لم يكن [illegible] على المختار دون المذهبين الاخيرين [illegible] على هذا الخلاف ايضا [illegible]
[illegible] المذهب المختار [illegible] مذهب الجاحظ [illegible] كتب الفروع [illegible]

واما على

واما على مذهب النظام فليس كذلك [illegible] قول الذي [illegible] فقال التفتازاني [illegible] وصف الخبر بالصدق
والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المحقق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمها [illegible] ان النظام ايضا مراده من كون الصدق
هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يتصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع
وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد ذلك واما النسبة فلما لم يمكن [illegible] الواقع الا باعتقاده [illegible] بالصدق انما يكون
بعد اعتقاد المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه [illegible] في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق
[illegible] نفس الامر [illegible] والخبر انما يتصف بالصدق والكذب [illegible] لا ما يعتقد صدقه او كذبه [illegible] مطابقا
للواقع [illegible]
[illegible] الصدق [illegible] كان في نفس الامر صادقا [illegible] انه كان صادقا
وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر [illegible] في الفروع [illegible] عرفنا اتصافه به
في نفس الامر [illegible] المذهبين الاخرين ايضا
فانه اذا تغير الاعتقاد [illegible] النظام ايضا [illegible] الجاحظ [illegible] عند النظام
صدق [illegible] الكذب [illegible]
صدقا [illegible] كذبا [illegible] من جهة الاعتقاد [illegible]
[illegible] الاسناد [illegible]
[illegible] الاسناد [illegible]
[illegible]
[illegible] في الواقع لا في الاعتقاد [illegible] في الواقع [illegible] الاقوال الثلاثة [illegible]
[illegible] على الاقوال الثلاثة [illegible] اعتقاد مطابقة الواقع [illegible]
[illegible] كذب [illegible] عدم مطابقة الواقع [illegible]
تابع لاعتقاد الواقع [illegible] والاعتقاد [illegible]
[illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] لفظ الكذب المطلق [illegible] على مذهب النظام
[illegible] الاعتقاد [illegible] الخبر بالكذب على هذا المذهب [illegible]
لاعتقاده [illegible] في الواقع [illegible] هذا المذهب [illegible]
[illegible] المطابقة [illegible] خارج [illegible] في الذهن [illegible] ولا ريب ان النسبة التي هو خارج [illegible]

هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يليق بكبرياء المدرك شيء عمر انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا
لمكتوب في الواقع فتحقيق مذهب الجمهور ان الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما
هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطاء الواصف بين فهم المطابقة واعتقاده في نفس
الامر وتحقيق مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده فذلك موصوف
الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب باعتبار النسبة الى المخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال العدو زيد
قائم والمحفوظ في اللوح قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقول زيد قائم عند
المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صادق
عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا الخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب
مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما توهم ان مذهب النظام ان
الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم
اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو باطل لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث
انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده
من المخبر في قولنا صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط
والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث
ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع انه عالم بمخالفته لما اعتقدوه فتوهم وصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل يقيني كونه
مخالفا لاعتقاد المخبرين وبين ظهران ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم كاذبون
بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه
كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك ولا يلزم ان يحصل اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال
المخبر فقط فلم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب تأمل حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال
بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه مبني على اخراج انهم
انهم يعتقدون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته الواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد
ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع رجوع قوله
انهم لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه كذبا لاجل مخالفته لمعتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام
غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك يستلزم تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا

تم قيامه الخارج عن المخبر

من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم

يلزم

يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتأمل فيما ذكرنا تقرير
معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ... التنبيه الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفروع الاخير لكنه لم ينقل
فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك
فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الآن على القولين معا لانا قررنا
ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق في كل الا لكونه
عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله لو قال ان
شهد على شاهدان الى آخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هذا الوضع
للظهور ... المراد ان القائل ليس بمجوز ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد
من مثل هذا البعض لا اطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على
معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر لا دخل له بالنحو بل هو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق ثابت وفاقا
للمذهبين وتفصيل الفروع ثم ان المصنف قال في اخر كلامه وهذه المسئلة النظرية لا يجوز للطالب فيها اكثر نفع والظ
انه اراد من كون المسئلة نظرية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور النزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني
ايضا لكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني في شرح هذا الكلام المسئلة
لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق لان المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه ليس
المراد بالنزاع اللفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الاسنوي بل بنقل اللفظين من معناهما اللغوي فيهما
ذكره تأمل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق
بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا
صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هذا الفرق بينهما
ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع
النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصص
ام لا ونحوها وقيل ان الضمير الذي يتعقب مضافا ومضافا اليه مثل له علي الف درهم الا ...
هل يرجع الى الاول مع امكانه فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل بعض الاوضاع المادة ويترتب
ايضا من جهة العموم والخصوص ونحوها كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ... ويمكن ... الحقيقة ...
بل الحاصل ... اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا
مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية ونحوها وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن

في كتبه

والى معقولات وما يحل بما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هل
الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام ونحوها
وكذا ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع مثل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ لحمل على معانيها الاول
اصطلاحا ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع اللغوية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه
الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشي الاصفر الذي يجعل فيه من اللبا وهكذا ولا يبحث عن الصدق والكذب
من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالها لعدم تجدد
اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال التجدد لاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف
واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها
ولذا يبحث عنها في علم الاصول فكذا ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فانا كان لفظ استعمالا في تعريف المذكورات
وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى هذا اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة
فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما تقول من الاصولي
ولا انه بحث الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فوق الكلام فاذا البحث في تعيين اللفظي
والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي والمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه لفظي لكن
لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث وقابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي
يحمل النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه فهذه المسئلة لفظية
لا يجري الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما الكلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين قده في شرح التهذيب بل هو الظاهر
من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في
اخر كلامه وهي لفظية وصرح الشهيد المسئلة المعقودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة الخ وشطر فيه قال
بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا نقطع ان كل خبر
فاما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب
القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة ولا عدمها انتهى ما في ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات

الواسطة

الواسطة بحيث هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا محررا حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فان كلام
العضدي كما هو كعبارة ابن الحاجب ومن الفضلا ما صرح لان المشهور قال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع لفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى الاتفاقات وجعل ثمرة الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجري الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية
لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكره شيخنا البهائي قده كما ذكره كان فيه نفع كثير فما الطف الطرف هذا الكلام ومعاني دقيق
النظر في عبارة مقاصد ومبانيه ولا تنظر الى تزوير تحريره كاكثر مقاصد الكتاب ولا تحملها على تحسين العبارة والف
بحسن العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المشهور اختصاص
الصدق والكذب بمعنى ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق
لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل ولا اعتقاده ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع وهو على مذهب
الجاحظ ايضا صادق والعبرة في مطابقة الواقع هو مطابقة النسبة لا ان كان مخالفا للنص الامر ونظيره ما اشرنا اليه في الحديث
فان اعتقاده كونه رجلا في نفس الامر لا يكون له بغير اعتقاد العدالة ثم ان لا اتصاف ذلك بعدم ظهور الفساد ثم بين الثاني
المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق
بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب
ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي
بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها ولذا احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية
فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى
نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة
اخرى خارجية عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما
عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعور بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية
من حيث هي هي جوز معها الا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد
فاضل اذ المراد المتبادر الحكم فيها انه لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف
باعتباره بالمطابقة واللا مطابقة اى الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة
خبرية ولا اشارة تستلزم خبرية فيها بل انك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب ما نسبه من هو منهما فلا نقص ان الحق

ولكن يكفي في الكشف مجرد ان اعتقاده المطابقة

هو المشهور بين كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي وحقيقة
يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز متفرع
على ذلك لان الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب في نحو من قال صدق زيد وما وقع بين الفاضل الابهري والمحقق
وان وافق حضوري الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة قال الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم
الكذب وما لم يعلم صدقه وكذبه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول ما هو ضروري بنفسه كبعض
المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه ضروري ترتيبه من مقتضى الخبر من حيث انه هو الخبر بل المطابقة
الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر
الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال قد
ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا
ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من
الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ثم
التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن
وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد
يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول فيشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين بحيث
امتنع تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث
لو لم يكن لم يحصل العلم وتحقيقهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من
الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا
سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع
فلا يقتضي ما ذكروا اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة وحصل العلم بها من جهة خصوصيات الوقائع وملاحظة
صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان
اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروا
غير مطرد فلو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان يعتبر في حصول
العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة
تلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة
وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء يجحدون [illegible] وكلاهما

ثانيهما

ثانيهما الاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بالماضي وان كان الخبر عن امر موجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند
والصين وكلام الخالية كقوم فرعون وموسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات والمنكر مجهود واحتج
مثل انهم قالوا اولا انه كما يمتنع اجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وهو [illegible] عادة فكذا [illegible] كما ذكر بالقياس
مع الفارق فان وجه الداعي فيما نحن فيه موجود وثانيا ما ذكرنا بان لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين [illegible]
فيفرض ان هذا الخبر [illegible] بان لو حصل العلم لحصل بما نقل اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد
وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط استواء الوسائط في افادة العلم بالكثرة وقد ثبت ان قلة استاصل اليهود
فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في
المنع ولا يمكننا اثبات العدم [illegible] بانه لا نبي بعده [illegible] فيما لا يحصل العلم فيه بسبب الشائع
والظاهر وعدم وجود المخالف بالتواتر قبل علمنا بالهند والصين وهو [illegible] من جهة التواتر لانا لم نسمع الامر
عصرنا [illegible] لم يرو [illegible] من سلفهم ذلك اصلا فضلا عن ان يحصل التواتر [illegible] وان لم يستلزم عدم
حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته الا [illegible] من جهة ان اهل العصر كلهم مجمعون على ذلك اما
بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل [illegible] ما ذكر على الاشتراط وعدم وجود مخالف
[illegible] العصر ولا نقل عن سلف [illegible] يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسألة والحق ان من باب [illegible]
فالظاهر ان وجود البلاد النائية وكلام الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر [illegible]
العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل [illegible] وقعت في [illegible] الوارد من
المناصرين [illegible] الاخبار حتى حصل القطع مثل هذا في [illegible] اليهود والنصارى على الخبر [illegible]
من اهل القبليين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من
المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرونها في هذا الباب من باب الثاني لا الاول فكم من فرق
بينهما وثالثا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع
الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة [illegible] ان الواحد [illegible]
فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غيره ايضا من الشبه
الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كما اشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات
فان غاية ما ثبت للجواب الضرورة وهم ينكرونه فلا [illegible] لهم شبهتان احداهما [illegible] ان العلم الحاصل من
التواتر ضروري كما هو المشهور وهو لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل
لانا نفرق بين [illegible] وجود مكة واسكندرية وكون الواحد نصف الاثنين [illegible]

وبجامع انها لا برهان لا على القول بكون العلم بها ضروريا لا مطلقا اشترية على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت
الضروريات في حصول العلم من جهة كون المتواتر بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف
كما يشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة شبهة وعناد تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر
فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى انه واسطة وذهب
السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر واختاره الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل
احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مع
وجود مكة ومصر ونحوهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالبهائم والصبيان
وايضا الجزم انه لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد
انفسنا طالبين لوجود مكة ونحوه ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم
بينهم فيما يحصل القطع من جهة التواتر اذ المتواترات على ضربين قسم منها ما يحصل بعد حصول مبادئها
بدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة ومصر وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب
كالمسائل العلمية التي لا بد له من تحصيل التتبع فيها من جهة مطالعة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم
كما هو واضح ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يرجع في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على
حصول العلم فلا اطلاع المقدمات من كون هذا الاخبار مسموعا ومنوطا بالحس وان مثله لا يجوز العقل الكثير منهم
لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري انه بعد حصول العلم
ايضا اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات
بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها ولا اعتماد
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى
النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى رحمه حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي صلعم ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان تكون العلم بها ضرورية من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون
مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلعم وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على
الائمة ع فيقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه واختاره الشيخ في العدة والظاهر ان القول
بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم
هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد
في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم

اذ يصدق

اذ يصدق عليه ان العلم اتى من الكسب وان لم يتفطن بالكسب عند حصول العلم اذ لا فرق بين المعلومات الحاصلة بالكسب التي
كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا واوضح اصلا ثم يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك كلها
وان لم يتنبه بتميز فروع علوما اصل بسبب ما لا يصدق انه ليس كسبيا وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القطع بالعلم حاصلا
بفعل الله ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين وبما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا
فضلا عن ابتدائه كما هو واما الدليل الثاني فيظهر ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة ولهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هو كذلك والمقدمات
العادية لا اشكال فيها وكلامنا فيها حيث لم يحصل العوام والصبيان بل وجل العالم وما اساس يعتمدون غالبا على المقدمات العادية
التي فيها اكثر العقلاء ولا احد من العقلاء الا وهو يعلم ضررا من فعل وغيره مع ان ذلك مبني على
ادراك الحس والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب النافع والظاهر ان العلم به موقوف على
العلم بها وبما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا مضايقة في التزام كونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج
الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان عددهم بلغ حدا لا يتواطئون على الكذب
ومع التوقف على ذلك فالعلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه
على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل يشتمل على جزء اخر غيره
لكنه اعظم وما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي يظهر
كلام المستصفى انه يقول العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه قال الغزالي ان حاصل كلامه
ليس من حصر القبيل او لنا الكسب الا من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا الاثنين نصف الاربعة ولا يحتاج الى التامل
فيما ذكرنا انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري كما يستظهر من
كلامه في التهذيب القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوا عن
المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها بكيفية الترتيب في نفس الامر وكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو
في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري كما انه قد يتفاوت الحال كلا وجهاء ودراية في النظر فيما نحن فيه حديث سائر النظريات
الثاني انهم بعد ما عرفوا التواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فشرطوا لتحقق هذا الخبر الذي يحصل
العلم بنفسه امورا منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فالاول بلوغ المخبرين في الكثرة حدا يمتنع معه

المستصفى له

بصرف العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فان شرفي مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين
والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا
واسطة ولا تعدد في الطبقات وزاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم
وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت مأخوذة من جهة
التواتر فالتعريف يحتمل العدم ولا اشتراط على خلاف المدعى ملاحظة لوازم الخبر في حصول العلم وعدم حصره في الحد فلا
حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم ووثوقهم بجامع انضمام حال نفس الخبر يحصل العلم ويصدق
الحد عليه فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن مأخوذة في جهته فاسعى قولهم ويشترط في حصول التواتر تحقق
كون المخبرين في الكثرة الى حد اذ ذلك من مقومات المميز عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر
بعدما اخذوا ان فائدة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى
قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى حد لما انه لا بد من اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجماعة
في التواتر فاسعى تقييدها بكونهم حد يمنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخصيصها التعريف بنفس لفظ الكثرة اذ المراد كثرة
الجماعة الكثيرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه [illegible] في صدقه في الثلثة ايضا فالحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثير وما
ان يلاحظ الكثرة المعتبرة بما ذكروه وح يتعلق ان يريد امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع
النظر عن لوازم الخبر عن كل شيء فمع انهم لا يعترفون به لا يلايم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القراين الخارجة
عن لوازم الخبر بل كلا ان يتحقق من القراين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر ح ايضا [illegible] كان افادته العلم من جهة الكثرة
مع القراين فان معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر [illegible] لم يعين الجمهور المتواتر بعدد خاص كان
ادنى امتناع تواطؤهم على الكذب بل لاحظ خصوصيات الواقع وتفاوت لوازم الخبر [illegible] فيرجع هذا الى
الشرط المجعول [illegible] قيد الكثرة فاذا امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه
العلم فيرجع الكلام حينئذ الى البحث الاول وهو ان التعريف يحتمل التقدم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عن
[illegible] كما تم هنا في [illegible] الاختلال فلا [illegible] في التعريف ما ذكرناه سابقا [illegible] من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه
التعريف الذي اختاره السيد عبد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثالث فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به السيد المرتضى ره ووافقه المحققون من [illegible]
وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كلام من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بالمتواتر من معجزات
النبوة والنص على الوصي وكذا كل من [illegible] خلاف ما اقتضاه المتواتر ولا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله

عن ذلك لا نادرا **الثالث** اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل
العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد وقيل عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل
اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر ولا نطيل بذكرها
وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام
والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد [illegible] ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير
ذلك [illegible] ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت
الاخبار في الوقايع واختلف لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك
بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه
قتل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا روي عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد
من الحكايات لا يدل الا على [illegible] شجاعة [illegible] كل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جودا خاصا لان الجود المطلق جزء الجود الخاص
[illegible] لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمن [illegible] ايضا من باب
الالتزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ
تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعى او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه فان لفظه في
[illegible] فيكم الثقلين [illegible] تفاوتت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار الثاني ان يتواتر بلفظين
مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار
باختلاف الالفاظ المترادفة الثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل [illegible] بعضها بالمفهوم [illegible]
بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل [illegible] في بعض الاخبارات
الماء القليل ينجس بالملاقاة [illegible]
[illegible] فيما كان النجاسة في تلك الاخبار [illegible] ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا [illegible]
الماء [illegible] الا ان يكون الماء كثيرا [illegible] وهكذا
فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل [illegible] مستقل مقصود بالذات [illegible]
فان الحكم بمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي [illegible] وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطالب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بالاكثر تضمينيه على
شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني [illegible] مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر واحد ان زيدا ضرب
عمروا والاخر [illegible] بكرا [illegible] وهكذا فانه يحصل [illegible] التواتر [illegible] الواقعة [illegible] يحصل العلم

الوجه من الغرائب بان يقال ان جريانها
في الجملة يقيني لكن الكلام فيما نحن فيه

العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن وقوع الآحاد
فيما يجزم عنده القدر المشترك هو مطلق الحرمات الموجود في ضمن كل واحد من المحرمات والخامس ان يتواتر الاخبار بوكالة
التراجيح بكون ذلك المدلول لا للتراجيح مجردا مشتركا بينهما مثلا ان ينهى الشارع عن التوضي من مطلق الماء القليل
الصغير ومن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب ومن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن التوضي الوضوء
في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس
ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون من لوازمات اللازم ثم يكون ذلك اللازم منشأ الظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة
في غزوات علي عليه السلام وما ورد في عطايا حاتم فذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام
على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر من غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور هذا بهذا التفصيل والتطويل
في المقام الطويل والكرار من الفرار الا من شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة بدر واحد
وغيرها والاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا
عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة الالتزامية مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وانما ذكرها لغرض لا يحصل العلم بذلك
فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم يلاحظ كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة
مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل
العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش من ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك محض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص
ونحو ذلك وكذلك في قضية الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء
وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكات فالعلم بحصول الجود
من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء وكلام العضدي ناظر
الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة والشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
فتلك وهو التواتر لان آحادها صدق قطعا بالعادة انتهى والتحقيق في هذا المقام خاليا عن [illegible] يدل على الشجاعة
بالالتزام ومع هذا الفرض فكلامه كما ذكره متهم فان كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر
المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من مجموع ملاحظة الجزئيات لا كل واحد منها وهي الشجاعة والسخاوة لا الثانية
بكونها الملكة النفسانية واما قوله لان آحادها صدق يعني ان التواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد
بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين
السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر

او التضمنية الحاصلة
مع كل منها ٢ ٢

المشترك

١٣

المشترك يحصل منه بجملتها العلم بالقدر المشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يكن يحكم العقل
بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها في الدلالة الالتزامية والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا
ما تعلم من كلام العضدي في هذا المقام انه جعل التواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل المجموع لا الآحاد
من القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة الالتزامية حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بجميعها لا انكان اللازم
بلوازم [illegible] مما تحقق في المثال الرابع من المثال الاول فيه كرر كذلك كلا الوجهين كما عرفت في مثال الوجه الاول وقت
التواتر المعنوي وكذا يحقق ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا الجميع اقسام التواتر يجمعها اجتماع اخبار كثيرة بان يدل آحادها
على شيء يوجب كونها جامعا لا انها على واحد الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما جعل الوجه الثاني من القسم
السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع الآحاد ملكة الدلالة على شيء وكانت مقطوعاتها ويمكن ان يمثل الوجه
الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات العشرة من جهة النجاسة ومن جهة لها معها فان
مجموعها يكون دعوى القطع بانها يدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل لا يمكن الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات الخصوص
كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مقتضى بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا يتنفى مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا
فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه مستندا بالحس وموجبا بنفسه العلم يخالف الحس الا بالقدر المشترك [illegible]
الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه ولا من جهة الحس بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلا [illegible]
سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فلعل هذا بتوقع لا اشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع
المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر ولا اجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق
الكل ومطابقته انهم لا يفهم كما ان هناك لا يفهم الحس بتة ومطابقته الا وهو [illegible] بالعقل فكذا في الاجماع المتواتر
والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل بفرد محسوس من الافراد مع
العلم بقيام الجامع لا [illegible] الذي وعلى كل واحد من الآحاد يحصل السامع فكذا فيما قبله **قوله** حتى الواحد ما لم يشرك
التواتر كثرت [illegible] ثم قلت وقيل [illegible] الظن [illegible] لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره
ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن
الزائدة وقال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد والمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انه من صور التواتر
باثر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واستثنوا التقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عما لا ينفك الخبر عنه عادة ككون المخبر
والصراخ والجنازة في المثال المعروف فيظهر ان مرادهم من القرائن الداخلة في حصول العلم لا ينفك يكون متواترا وان كان الكثرة ايضا
من جملة اسباب حصول العلم فانما كان خبر الواحد مع قرينة المقام هو ما لم يفسره الحصر التواتر يعني ان لم يكن ما يحصل العلم به من جهة الكثرة
فيكون المراد ان قوله لا يفيد بنفسه العلم اصلا [illegible] لا يفيد العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة كما [illegible] ذكره

او الخارجة كما صرح بهذا الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع
من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون
قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو كلام ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له دخل
في العادة ملاحظة في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة
فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن
لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على ما صرح من الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة
اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على اصطلاح من جعل خبر الواحد اعم
من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا ... ومع قطع النظر
عن القرائن الخارجة فالاكثر على عدم ... ولكن اشترط العلامة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة
وكل انهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر العدل وغير اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن
فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد من غير اطراد ويحكى
انه لا نكير انا نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بلا ملاحظة القرائن الزائدة مثل الخبر التي لا تنفك
عنها عادة فلو لم يكن هناك قرينة خارجة اصلا فيعرف ان اعتبار القرائن الزائدة لتخرج عن تعريف خبر الواحد
ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في غير خبر العدل ايضا واستدل القائل بالاطراد
في خبر العدل بانه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان
بطل اللازم بالمتقدم ... لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قطعي والمنع تعلق النهي بالعمل بالظن
في الفروع انما هو في الاصول كما مر في حجية ... الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل العلم به لزم ... كان عادلا الا
غيره عندنا ولا تختلف الا باجراء الله تعالى شيئا عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر والتالي باطل لانتفاء اللازم ومنع الثاني
انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم
باطل لان المعلومين لا يجتمعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع
بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع ابدا
فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتخلف عنه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة
في مثل هذا الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الحوادث
كما صرحوا به فكذا ما اراده من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فتقرير نظيره فيما نحن فيه وقد اورد على هذا الدليل بان

دعوى

ومنع الملازمة ... لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك ...
التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب ... ان هذا الدليل من الاشاعرة ... علم العلية والترتب العقلي
... ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا او كونه بسبب جريان عادة الله ... الاوهام فلا يكون من
باب محض الاتفاق ... التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى ... بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل
انما ينهض على القائل بالاطراد ... بل يمتنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير محقق
... في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ...
... في دعوى العلم ... ادعى او لا حصول العلم بخبر ثم ادعى العلم بنقيضه بخبر اخر ... بالتحقيق
بالواقع ان اراد ... فهو كما لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيئين
لا بعين بخبر بسبب القرائن الداخلة والاخر بنقيضه ... لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم وخطؤه
في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ... حصول العلم ... بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف لم يخطئ حينئذ
مدعي الاجماع على خلافه ... قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم ... كما ذكروا من جواز ...
اذ ربما يحصل ... ولا يحصل للاخر ... ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد
واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالاظهر ... يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له
مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت
مثل ذلك الملك ... فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ونعلم بموت الولد ... لا بمجرد
... بل قد يحصل من دونه ... واما ما اورد عليه من التشكيك ... فلا اثر له ...
... واعتقد الخبر ... على الموت ... احتمالات عقلية ... ان الفرض ...
بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات ... ان ذلك العلم ... من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كما في العلم بخجل الخجل
ووجل الوجل ... الطفل اللبن من الثدي ... القرائن قد تستقل في افادة العلم ... بالخبر
بضميمة القرائن ... والحق ان امكان حصول العلم ... لا يقبل التشكيك ... المنكرون
بوجوه ... مما ذكرنا ... ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين ... ومما لا يمكن انكاره
وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة ... وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول الاستبصار
من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فمما ليس ما يفيد القطع ... هو الخبر
لا بعض المذكورات وهو لا يفيد ... ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو

الخبر المقرون بالقرينة الدالة على حجية مضمون الخبر لا بمجرد نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم
كلها ظنية الا ما شذ وندر وبعض الاخباريين في ذلك ودعوى قطعيتها مما لا ينبغي اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام
في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية الخبر الواحد العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدق نفسه او صدق
مضمونه وان كان نصا في الدلالة ثم الظاهر ان المراد بذلك انه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار انضمام دليل قطعي ولم يثبت بخصوصه
هنا الخلاف فيه لعدم فايدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون صدق
نفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وهذا ايضا في هذا المقام ايضا ليس محل
النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه
نحو من الحجية فالمحض البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا
او لا يلزم من تجويز العمل به محال ولا قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا
بانه يؤدي الى تحليل الحرام وبالعكس تحريم الحلال وبانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع
كون الخبر عاما ان الاصول بعين ويشير ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبيحة ذاتا وكذا الواجبات حسنة ربما
تحريم شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وقلة صحتها
ولا يرتفع بالجهل فاذا جاز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا دوام من الوقوع في تلك المفاسد في تجويز العمل به مظنة الوقوع
في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اكل اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم
نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدل الشبهة التفصي من نفوس اخر
من الشارع من الاحكام الشاقة والحاصلات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر
الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو
المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لما
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق
وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن ان يحمل
عليه ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء
لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عادل فليس داخلا في المفهوم وان لم يكن هو حجة او غيره الا ان ذلك لا يثبت ان جاء الفاسق

بالخبر

بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال
خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب
تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لو كان مقدم المفهوم
ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل اللزوم لكن
هذا الخبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل لكنه يجيء ولكن لا يدل على عدم وجوب تبين خبر العادل
فانه خروج عن حقايق الكلام وقواعد العرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه كالايجاب
البرو فيه المنطقيين السالبة الى الموجودة الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا فلو كانا
والسالبة فاورد على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان ولا اعتماد على مفهوم الوصف فانه لو لم نقل بحجيته
في نفسه لكنه يشعر بحجيته بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا
الكلام فلا يبعد ان يجعل مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان
المخبر فاسقا فتبينوا صار ذلك من باب مفهوم الشرط وحينئذ لا تلك وكيف كان فيجوز الاستدلال بالاية وقد يورد مشتركا
في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب ولا وجه لها لان الشرعا
انه من حيث الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما
ينهض على من يجوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في مباحث الالفاظ التحقيق
فيها وسنعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط عتبة
الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب اليهم ورادهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله بانهم ارتدوا
فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري في مثل ذلك لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق
الخبر والجواب عن الاول بعد تسليمه ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ في الاية مما يدل على العموم ولا يخفى انه لو كان
المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام وعن الثاني بان التعليل بيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة
العظمى لا انه يكون مطلقا وفي جميع الافراد منه ذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذا الواقع مع ان ذلك ايضا يقتضي الحق
ان مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وبمثلها الخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد
يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل ايضا لا يبعد في صورة نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا
يدل على حجية خبر العدل مطلقا ونقل جواز التكثير في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتقبيح عليه ولا فكان يكفي ان يقول
ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص ببعض افراد المفهوم
عن عام المفهوم بدليل اخر والمناسب للتعبير نوع من التعريض والتهديد للعدول فضل بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على

ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه
لا يقبل اصلا فكانه اراد بيان ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان معه آخر فلا تقبلوا اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التبين بخلاف
خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام العدل الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة
وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يلاحظ في لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم
الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا
في شمول الواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله
بانذار كل واحد منهم لكل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بانذار كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف
كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الآية
على وجوب الحذر فلان الترجي المستفاد من كلمة لعل لا يليق على الله تعالى فيدل على وجوب النفير وتعليل النفير بالتفقه يدل على وجوبه وكذا
تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اجابة المستمع بل الملازمة وجوب الاطاعة المنذر وفي
في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي
هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب وحمله على الوجوب
لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان
المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة
حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يكون يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل
به لو كان مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل به في الخبر بان يكون
يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل
منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى فحصول ان
استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والفرد من الواجب لا يتصور له فرد آخر ح سوى العمل بمقتضى الاصل
فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الكتاب او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل
بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليا بمعنى ان المكلف مختار بين ان يعمل على
مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر العدل
بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاعتقادين بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاعتقاد

بثبوت

بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقال الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو
مدلول هذا الخبر الخاص فمرجعه الى ان المكلف مخير بين ان يعمل بذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعمل ذمته مشغولة
بمقتضى مدلول الخبر وعلى الفرضين لا يصح جواز الاعتقاد والوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب
التخيير في الرجوع الى المجتهدين المختلفين في الرأي او الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو [illegible] ان
التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وطريق العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد
القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما
حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع ح الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه
فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم لا الى تعيين خصوص الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع
جزما فليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة
المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار بعينيه جهالة الحكم وهذا التخيير قد
يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد وكلاهما انما هو من المسائل
الاصولية المبحوث فيها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الآية الى ما بنى عليه انما هو في
باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب
مثلا بمعنى انه اذا جاء الخبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير
في المطلب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو يرجع في نفي الوجوب [illegible] الجامع ايثاره على سبيل الوجوب كما هو [illegible]
اخراج محض الخبر عن مدلوله الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
فهو مع وجود دليل آخر رافع للاصل الذي هو من مسائل الاصول [illegible] لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم
التخيير فالتخيير انما هو في الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت معنى ثبوت التكليف
في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف مكلف بما يجوز له استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل معه الواجب فيجب
الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباط من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل
انما يصح العمل به قبل الامكان بمعرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستفراغ
والتتبع بل الفحص عن ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يكون بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب فلا بد من
الكلام في تأويل كلمة لعل بان يحمل على الاخبار او [illegible] فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الحذر [illegible] من جهات تفاوت الانذارات بالقطع

والقول او المخبرين بالصدق والكذب او المتصفين بالاطاعة وعدمها اما الترجيح فلان المترجح لا يحصل معه لا يحصل ولا يستوي
كل العمل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فنعم ستر حوزته حصول الحذر وما يبقى اشكال الا على وجوب الحذر
عند الانذار وهو الصحيح فهو اخص من المدعى مع نوع عدم القول بالفصل وما قد ثبت بذلك حجيته بطريق الاولى
اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب السابعة في دليلها ما دون الاوليين ولو اقتصر على الاصول وكلا
ما يشترك الاوليين لم يرد اعتراض على الاستدلال بالآيتين مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد والآية
بانه مخصوص بالوجوب لدليل والاولى ان يقال ان المراد ما العرفة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى مستقل
بتوجه او بنحو ... ومجموعها لا بعض ما يصدق عليه الفرقة لعدم نفع الوجوب الكفائي في الكل والتحقيق ايضا امكان
حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ابعد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه ظاهر بالتمسك
على تلك التفسير لاستقلال العقل غير غالب وبنا الفروع مع ان الخطابات متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم
مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان وما اعترض ايضا بان التفقه طلب الاجتهاد ومعرفة الاحكام
فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه
حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد بل يبقى على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وخصوصا
على جماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من
الفهم والانذار هو الفتوى لانقل الخبر فتامل هذا كلام مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان
يكون المراد بالطوايف المجاهدين وان يكون التفقه والحذر على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بما سبق
كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صم والائمة عليهم
ابعض من الهدى وتحريم كتمه لا يستلزم الا بعلمنا ما بعلم الكلام فلان الكتمان وجوب الاظهار المترتب على
السامع الامتثال فتامل الرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صم وعمل الصحابة عليه من غير نكير
فقد كان الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بخبر ... من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه
صم بل كان صم يامر به ويحيء منه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بعد عدمها اعتبار
عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة عليهم السلم ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها
وضبطها والتعرض لحال الرجال والتوثيق ونحوها وتقويمها والائمة عليهم على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من
من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فعليه ما ذكر ما اراد حاولا سطرانيا بل ان الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من
اصحاب الائمة المتقدمين عندهم السائلين منهم كانوا ياخذون الخبر وينقلونه الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر
كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة مطلعين على طريقتهم ومقررين لهم على ذلك واحتمال ان كان ذلك كان

مع القرائن

مع القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فتحصل من جميع ما ذكر ان الطائفة على هذه الطريقة من غير
نكير منهم اجماع منهم على الجواز يدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما
اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صم او عن واحد
من الائمة عليهم السلم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه
الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحته كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد
جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من
اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر
في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صم ومن بعده من الائمة عليهم السلم الى زمان الصادق جعفر
بن محمد عم الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان
لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان
عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى مما
اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى رحمه واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان الخلاف بحكم السيد ومن تبعه ومن بعده ويظهر
دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال الاصحاب الرواة لكلام الائمة عليهم
ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار
المختلفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم والناس ومعيشة
بني ادم غالبا كان على ذلك فيظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وبالتسمية من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا
فما معنى في زمان الائمة عليهم السلم ان يخفى على مثل السيد رحمه مع عشيرته وقرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع
باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ووضوحها ثابتا وكان المنع
عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة عليهم السلم ومذهبا لهم اصار شايعا من باب منع القياس ولم يخف على مثل الشيخ رحمه
او دعوى الاجماع اجماعهم على جواز العمل به فالتحقيق ان لا اشتباه انما حصل للسيد رحمه ومن تبعه كما بينا وسنبينه ان شاء الله

الخامس الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة عليهم السلام واعلم ان ما تقدم
من الادلة انما يدل على حجية الظن المتولد من خبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما
حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهته فلا لشمول ان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب
افهام الناظرين والمعاصرين للائمة عليهم السلام والمتباعدين فهو محتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون
او غيره من الادلة التي يدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فمن الادلة الدالة على حجية خبر الواحد ليس من جهة انه
خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل يعم اما انه تم في امثال زماننا او يدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة بادلة
على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت فيه الخصوص من الشارع
ولا دالة اشهر والظاهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول لعملهم وبجريهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه بانه انما هو
لا لاجل اثبات حجيته بدليله من قبل الشارع لثبوت حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل بخصوصه
كالقياس لاجل ادعاء السيد من الاجماع على الحرمة كالسيدين ولا ينوم الادلة الدالة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم
في جواز العمل بخبر الواحد وحجيته كما استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر
المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع
وغيرها وكذا الادلة الدالة على ذلك من وجوه والتي اذا تاملتها تعرف على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي
في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مكلفون كاهل زمان المعصومين
في التكاليف بالنسبة في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا
يفيد الا الظن وكذلك اصل البرائة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها ما يتبين به الفقه غالبا بل هي انما
يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فيخصص الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف
ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فلا فرق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل من ظن اقوى
من غيره يجب متابعته بل لا يصح ح كونه اقوى بل الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو بلا حظ
كل منهما على حدة الجمعية وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان
يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصيتها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البرائة لا لانها ظن بل للاجماع على
حجيتها وقد ثبت حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا
يخفى على المطلع ولا اجماع على اصالة البرائة فيما ورد فيه خبر الواحد او الكلام ان نرفع الاجماع على خلافه وقد
اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيما لحق [illegible] لجواز
ان كلا يجوز العمل بالظن مطلقا بل كل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البرائة

[illegible]

لالكونها

لالكونها مفيد للظن ولا الاجماع على وجوب التعبد بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او الظن به لعدم تعبدنا به بدليل
يفيد العلم فيما انتفى الامران فيحكم العقل ببراءة الذمة وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا
بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم
لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا
مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن فيه مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات في اخر الصلوات الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان
باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل ايهما شئنا وعلى
هذا القول يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه
الخ فان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي
ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف المجمل سيما مع التمكن من الاتيان به بالاتيان بما يأتي بالمحتملات ويحسب
الفروع ولا استطاعة فيه [illegible] ولا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالتعبديات
والتوقيفات واما ثانيا فلان التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلاة واجبات كثيرة علينا غير ما علم
منها ضرورة مثل وجوبها او وجوب معنى الركوع والسجود باجماع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا
الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال الا بعد تفصيلها كالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي فثبت وجوبه بالضرورة
او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة
على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او
او مشهود او بينة غير العمل الزام الاول وان العمل الزام يثبت وبأي شيء يثبت وان الحكم او نفي الحقوق الى غير ذلك مما لا يحصل
للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه فبذا الاعتقاد عن المشاهد [illegible] وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات
والمعاملات والاحكام ثم قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فمن تامل والعمل به لا يخفى مقام
المجادلة والتدقيق في نفس الدليل دون تحرير بانه لا وجه له واما ثالثا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى اخره فهذا
اول الكلام مع ان حكم العقل اما انه يفيد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فنمنع كون مقتضى اصل البراءة قطعيا
اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا [illegible] المسلم انما هو قبل
ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يسقطه عن الحكم بالعدم قطعا كما لا
[illegible] اللهم الا ان يقال انه يمكن الاستدلال بحصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح بخلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه
ايضا سواء كان بسبب كونه بنفسه مفيد الظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار

ولا ثبات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع لعدم ورود الشرع ثم العمل [illegible] بخبر الواحد اذا حصل من خبر
الواحد ظن اقوى [illegible] واما ثالثا فلان قوله ولو كان كذلك [illegible] يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا
بل مع ظاهره في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه
اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وانه من [illegible] في تلك الاخبار [illegible] الكلام [illegible]
بها واما رابعا فلان قوله اذ حكم بجواز ترك [illegible] بمقتضى الاصل [illegible] ان ذلك لا ينطبق على [illegible] ان رجحان
[illegible] مع تردده بين الوجوب والاستحباب لا اثبات له [illegible] وما ذكره من الحكم برجحان [illegible] باصل البراءة ان اراد
نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما يثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى
ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت
بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم لانه [illegible] اصل البراءة على الاحتياط وهو
موقوف على حجية هذا الظن [illegible] الجنسي [illegible] الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا
المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فبنفي المنع من
الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة [illegible] المنع من الترك لا يوجب كون الثابت
بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال
على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب [illegible] من المثال [illegible]
عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد [illegible] والاجماع المنقول الدال على [illegible] ولا اصل [illegible]
الاجتناب [illegible] مع ورود الخبر الصحيح [illegible]
ظهر ان [illegible] والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل
البراءة [illegible] مطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل الاصل
قوله واما خامسا [illegible] ان اراد ان هذا التخيير [illegible] في مقابل الدليل الظني [illegible]
[illegible] اصل البراءة [illegible]
الكلام [illegible] ان اصل البراءة فيما لا نص فيه [illegible] التوقف والاحتياط وهو [illegible]
ايضا لا يقول [illegible] ان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين [illegible] اختيار كل منهما [illegible]
عليه فلا معنى لاصل البراءة [illegible] التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول [illegible] في وجوب الجهر او
وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر [illegible] لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما
فينفى باصل البراءة فيتعين ثبوت التخيير [illegible] والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين [illegible] التخيير في اختيار

اصل

سواء [illegible] يكون تخييرا في اصل المسألة كما مر [illegible] اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص من العمل بالظن [illegible]
ما صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته [illegible] كالقياس والاستحسان ونحوهما [illegible] الظن [illegible]
في الفروع [illegible] الظن [illegible] خبر الواحد [illegible] اصل البراءة [illegible] من قبل الشارع [illegible]
من الظنون كشهادة العدلين [illegible] من حيث انهما شاهدان [illegible] الحكم [illegible] الظن الحاصل [illegible] كالفتوى والاقرار وغيرها
قوله لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتحقيق
ان لفظ الترجيح في قوله ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه
والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه [illegible] الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى
استحقاقه [illegible] المدح والذم [illegible] المصطلح [illegible] كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب
الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين [illegible] في ان الترجيح بلا مرجح محال [illegible] ترجيح المرجوح [illegible]
المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن [illegible]
هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه
من العقل ولا من النقل اما العقل [illegible] الافتاء [illegible] الراجح [illegible] وجوب الافتاء [illegible]
به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع [illegible] وجوب الافتاء على
المطلق [illegible] الاخبار [illegible] الاجماع [illegible] وجوب التوقف
او الاحتياط [illegible] القطع اقول [illegible] الايراد [illegible] المقابل [illegible] المتقدم في الدليل الاول [illegible]
[illegible] اصل البراءة [illegible] الاحتياط [illegible]
في الفرعيات [illegible] الكلام [illegible] ظواهر الآيات مع ان ظواهرها [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] اصول الدين [illegible] الاخبار [illegible] القطع [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible]
[illegible] ظواهر القرآن [illegible]
ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد [illegible] الاجماع [illegible] حجيتها مطلقا في جميع الاحوال
والازمان خصوصا [illegible] ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة [illegible]
يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول [illegible] الاجماع على عدم القول بالفصل [illegible]
عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول [illegible] بين الزمانين [illegible] الاجماع المركب [illegible] مستند

الجمعين ونحن علمنا ان مستند الجمعين من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت حال الايتين واما
الاجماع فلم يثبت الا في السنن الاول ولا معنى ح للتمسك بعدم القول بالفصل لاحتمال الاجماع المركب اذ تحقق
ذلك الشرط ح انما هو بعد الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليقتصر على ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه
في امثال زماننا غالبا مما لا يخفى الا في غير الضروريات والضروريات لا يكفيها كما اشرنا اليه فالعمل بالتوقف ان
الفتوى والتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا ايضا بالاخبار الدالة عليه فلنا منع عدم العلم بها ان تلك
الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها اصلا ومعارضته بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك
الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني لا يستلزم انه قطعي لا يكفي الاحتياط في العمل ولا التوقف كما ان الاولى في المال بين تخصيص و لا
يقتضي الاحتياط اعطاءه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نسوغ الاهمال في العمل ولا الحكم به
لا بمعرفتها في الفتوى قلت لعلك عدم يوجب التكليف فكيف تجتري بان تقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء
دلك على ان دليل هذا القول قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل [illegible] وترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وعدم العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر
المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور
بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من الحبوة ما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث
لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام الاولاد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور
بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين
ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال [illegible] تلك الايتام من الجوع والمشقة
والاخبار الواردة في ان كل وارث يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا
كيفية القسمة بينهم ما تقسيم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فهو موجب الرجوع
الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو [illegible] فيه عندهم [illegible] بل
للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان
كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم [illegible] من سلك سبيل الفقر واطلع على احكامه وعاشر
الناس ولاحظ [illegible] المختلفة [illegible] فيها حق التأمل ومن [illegible]
التحقيق ويعرف الفرق بين زمان المعصوم وغيبته فلا يرتاب ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا
في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر فعلى
الاخباري الذي ثبت ان ادلة حجية خبر الواحد يشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل

ولا يوجب

ولا يوجب بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول ان هذا كلام هو بمنزلة السم لمختار العمل
بالظنون في امثال ذلك وبعد ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على
احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاجتناب
عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده
ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع
الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن ويمكن انه قد ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها
بالمعنى الى ظنك وان تحتاط لا تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك من الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وتشكك فيما تستنبط من الادلة غير القطعية فتذكر ح ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف
والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع
مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير [illegible]
[illegible] لاجل تحريم الصلحاء والعباد الاتقياء انه يوسوس في احكام النجاسات وفي العبادات الى ان يجعل الانسان شاذا بيا
عن طاعة الله ولا يتعرض لما اذا امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرهما فترى الوسواسيين محترزين
عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قريب بالنجس ولا يحتاطون ابدا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتني على
[illegible] بحكم لا يعرف كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا ولذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل
ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكان عدم التحرز عن النجاسة لا يوجب الهلاك والتلف
الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء
وينسى ما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه
ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول انه ربما يكون ظن احد هو هنا [illegible] العلم بل يصير الى حد العلم العادي
ولا يجتري على فتوى القصاص فان طلبته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله من سوء الحساب وان قيست حال الاحتياط بمنزلة
المعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الاحوط الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي
الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما بينت لك
من التزام الاحتياط وتعميم [illegible] سببا للمسامحة في الدين والمسامحة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن
اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ظن المجتهد لحكم الله
مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد منع ان مخالفة الظن مظنة الضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة
من الشارع على ما يوجب التكليف به [illegible] بعدم صدق الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان

[illegible]

الظن يحصل عند غيره ولا يمكن ان يقال انه مرجوح بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب نظائره ولا بد ان يكون مطردا وعاما
ينتج وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر
المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات الصرفة المتعلقة به دون الشرعيات
اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه وان بقي الاحتمال بارادة الاثر من هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على فعله او تركه وظن
المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا وكلام من لم يمنع ذلك في ما ذكره من السند فيرد ان وجوب نصب الادلة القطعية
بالخصوص على الشارع تعالى ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام
لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك فخفي عن الاشرار ان
كان بسبب ظلم الظالمين وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد
تبعا لهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن تفسيره وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة
اليه بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند
احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا فلا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فلابد من ظن مقاصده بقدر ما لم يمكن
اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فلا بد من حصول الظن بحجيتها او الاعتماد على
اصل البراءة فقد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما ثم اذا فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة
اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا انه يعمل فيه على اصل التقرير فيرجع مال هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى
لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر فقوله ومع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط
العدالة مصرح به في الاداء ولا استدلال بالاية فانما هو الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة والقرائن الخارجة مع ان المشهور
بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ما يمكن ان يقال ان حجية هذا
الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد ايضا
الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حال الحاصل الا انه لم يجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن
به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق فان حصل الظن به فهكذا الحال اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب
على المجتهد العمل بمقتضى ما يرجح به الظن بالحكم الحاصل من الادلة التي ثبت وان كان خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا
الا انهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل

منها

منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة
المخصوصة بالعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد
ظنا اقوى في المسألة مما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس
الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس
وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن يتبع ما بقي من الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف
بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم
بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي
شيء هو فهو تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فيتساويان فانه يمكن منع وجوده في امثلة ما في حرمة القياس حتى
في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن في عين انسداد باب العلم سوى القياس ايضا فالنافي في المخلص
عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان قلت باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة التي
لم يرجح شيئا منها وجوه الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة كما في الظنون الغير المعلومة الحجية
اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة مع عدم جواز العمل باصل البراءة او لان الثابت من الادلة جواز
العمل عليه من يتوقف على اليأس من الادلة بعد الفحص كما اعتبر العمل عليه بعد اليأس من الادلة الاخبار بذلك الحال
من الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انسداد العلم في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي
لم يثبت حرمتها بالخصوص هل يصير ايضا بعد منع بقاء التكليف ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون
ايضا ليس باقوى دلالة واقل احتمالا او اقوى فانما دل على بقاء التكليف الى آخر الابد بل غايته الامر عدم الوجوب في الدليل
على الحرمة ثم اعلم ان حجة المقالات في هذا الباب العظيم الخطر جليل القدر هذا الوجه على حجية الدليل على الظنون واثبات
الظنون المجتهد بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا وسن
شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو متعارف عادة سيرة البشر بالنطق
والكلام غالبا وتخاطبهم مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بتكلمه بنفسه ويأمر اياهم بلسانه الشريف
فاصل العلم بمراد الله تعالى لمن حضر المشافهين من الكتاب او سنة النبي صلى الله عليه وآله فلا كلام فيه ولا نزاع في حجيته على العباد جميع
مخاطبيهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا يليق انكاره بريب وشك وكذلك ما يحصل الظن به لهم
من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على
المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يستفيدون المحاورات على

بعد ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علماً وجدانياً بان الشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما يحصل لهم الظن به في
التكاليف ايضاً والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان معظم
العبادات في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل
المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتأصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة في تأسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا
فهم المكلف من خطاب الشارع فهماً ظنياً بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة
فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة وان اخطأ في فهمه فهماً ظنياً على مقتضى محاورة لسان القوم
الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فقد فاته المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض عن المصلحة الخاصة
ايضاً لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاته العمل لحصول الانقياد بل وغيره ايضاً ويعجبني ان لا يخطر هذا السر ببال فيما يتوهم
انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر كلاً يثبت على نهج مستقر ثابت فان التصويب باطل
والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط
تفهيم المطلق بالالفاظ التي جرت عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب لا سيما بعد الطول ويكتفي بما ادى في نفس
الامر لا بشرطية في المصلحة ايضاً كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف
بينهم فالظن ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعاً ثم ان هذا الكلام الحق يجري في المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نظر غيرهم بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينياً لهم وعلى انه اراد ذلك
لا غيره فالكلام فيهم ايضاً وان كان نظر بالنظر بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال في ان
الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ المنطوق الصادر هل هو حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مقصوداً
به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كمؤلفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين
فان كان غيرهم ايضاً مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول
بخلاف لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول ان الله تعالى يريد من جميع الامة
فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافاً للاخباريين كما بيناه سابقاً فيكون هذا الظن ايضاً حجة بالخصوص كالظن المتعارف
العرف والعادة في تأليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الاشتراك ومباينة الاصطلاحات
يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن بلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه
بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي منا بما نفهمه من كلامه يقيناً او ظناً ولكن لم يثبت ذلك ثبوتاً
على الاحتمال الذي يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية

ولا ينافي

ولا ينافي ذلك تعلق الوضع ببقائه ابد الدهر ايضاً لحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضاً فان قلت ان حديث
الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولاً نمنع الكلام الى
تلك الاخبار ونقول انه لا اشكال في انها غير موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب حجية
الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانياً انه لا قطع لنا بكونه الظن الا انه ربما القسر الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا
الفرج من الاخبار يعني في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب حجة
الخصم لا انه قطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تشكوا بما اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف
الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع انها متواترة تفيد القطع بجواز العمل فنقول ايضاً لا
يفيد الا جواز العمل في الجملة واما الوصول لظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة فلم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب حينئذ واما السنة المعلوم الصدور فهي ايضاً تحتمل ان يكون
مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وتبليغ نفس الحكم الى من سواهم
تبليغهم ومع ذلك فالحكم في حال ارضاه على ظاهره الغير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي
يمكن ان يجعل من الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بالخصوص لانه ادلة الحجية كما
اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت الكلام بل على وجوب العمل به اذا قوى ادلته الاجماع وهو على فرض
تسليمه لا يثبت الا الحجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجية في الاعصار المتأخرة عن زمن اصحاب الائمة
مجهول ويكفي القدر المسلم منه خبر الواحد العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه معارض او
لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولاً به وهو مجهول اذ لم يبحث السابق من المعارضات وكلا اشكالات في طرح الشهادة
وغيرهما مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها ولكنه هذا السابق يعود الى كيفية الاستفادة
من الكتاب من الاحكام والسنة المتواترة ايضاً باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال
وجوده فيما لم يطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله ثم ان ما قلنا انهما من باب الخطابات
الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما
عرف كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضاً يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف
بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من جهة الادلة وتوجه الخطاب الينا فلا اجماع على مساواتنا في العمل
بالظن الحاصل منها لنا فتحصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجهول كلام لا يحصل منه الفقيه بعد حصول
العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات الجزئية كيف يمكن تحصيل العلم بالحجية وحصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم
كونه راوياً عادلاً على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خالياً عن السابق التي لا مناص عنها الا بالعمل

بالظن مع امكان التوصل بالقطع وجوده في اخبارنا في غاية الندرة وكالاجماع وكذا دليل العقل على حجية الظنون مطلقا
من جهة الحاجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في
الكتاب والسنة المتواترة والقطع مع غاية ندرة ما دلالتها وكذلك اصل البراءة ثم ان سلمنا كون قطعنا معلوم الحجية للعلم بحجيتها
مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او فرض عدم ورود عموم الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع ونقل الاجماع
لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عند انسداد باب العلم كالاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين
فكما ان العلم الاجمالي ببعض الاحكام لا يفيد في التفصيلات كذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد
فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او بحجية خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد
منها مفصلا بخصوصيته لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا
فجاز ثبوت من العمل باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بالظن الا الظن المعلوم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف
في حمل صخرة من عشرة من بيانه قطعيا مع كون الاخرى ظنيا فهل يقتصر ذلك في صيرورة اليقين قطعية او من تحصيل
العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل يقتصر ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة
عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مقيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية
مستقلا من دون احتياج الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فمن يقينا
فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما في جميع ما ذكرنا
ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول
الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد
من دليل قطعي ويستشير في موضع انه يعني الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية وانه اعتبار ظنه حجة ولا فرق بين
الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ما ذكره النافين لحجية
خبر الواحد وهي ايضا من وجهين الاول انه تعالى نهى عن الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وهو ما ذكرنا من قياس
الادلة والثاني في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهي الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وعيرة الله في النهي عن اتباع الظن
على اتباع دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن والجواب اما عن ايات النهي فانها مختصة بالنبي ولا
دليل على مشاركة غيره لرفع جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من
اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض
الظن اثم وعن الادلة العقلية الراجح من العمل بها مع ان الاشتراك في غير المشافهين انما هو بالاجماع والضرورة

وهما

وهما مشتبهان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بها لا يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك
بالظن الحاصل بما هو مفاده نقض لاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب
من ظواهر الكلام فيه ما لا يخفى انه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت ثم فيما كان هناك حجة واحد يدل على حكم بالخصوص
مع ان الاية انما يفيد العموم لو كان ذكرها وان كانت موضوعة لاصلنا في جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله قد
يجب كل ما يخفى على خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل الثبوت الحرفي واما من ايات الذم فمع انه يرد عليه
بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها ولو قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ بل العموم في جميع
الايات لكن ما ذكرناه من الادلة تخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله في جواب
في جوابات المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء مخالف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك
والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار
الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها
في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الادلة على ذلك بجمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول
ان عمل باخبار الاحاد من الصحابة التابعون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضا بفعلهم لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك
هكذا نقول نعرف الصالح والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه وكلامه
على نقل الاجماع يرجع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه
كما هو ظاهر للمسلم فيه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
ايضا ويعجز اشياع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم من القطع ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده
بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات لحالها ولذا ادعى ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام وبالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير
بانه لا يحصل لنا سبيل العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكره فكيف يكون حالنا مثل حال السيد واصحاب الائمة ان السبيل
يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة

[illegible]

بانا نعمل بخبر الواحد مطلقا وانما عملنا بالاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة رحمه الله بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع
المدعى وحمله على التقييد من السيد والشيخ وجمع ذلك المحقق رحمه الله على ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان
مذهبا للامامية وعلى ذلك يتنزل دعوى السيد ولا يقدح في تعميم الدعوى ما ذكره في المعالم في وجه الجمع في الدعويين
ان السيد قده كان اعتقاده في صحة الدعوى على ما فهمه من كلام اوايل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى
قال بعضهم ان العمل به مما تحيله العقول وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما فهمه لها من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية والقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة من تقرير السيد في انكار كلامهم
للعمل بخبر الواحد لكثرة ذكرهم رحمهم الله لما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم ومن ادلة فيتفقوا
على العمل به وصاحب المعالم رحمه ما ذكره في وجه الدعوى يبين ما ذكرناه وكذلك في الحاشية انه لكان قبل التوقف على كتاب
العدة ثم قال في الحاشية في وجه الجمع ما نقلنا من الشيخ واستبعد عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا
يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها هو حكم بكفرهم او فسقهم فلا وجه لتخصيص المنع في نفي
العمل بخبرهم بعدهم اقول ويمكن منع الاستبعاد بان الامامية كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم
جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلعم
بامر معاوية وارتشاء او بعطاء الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام واية اخرى مشتملة على
مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين من التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم
من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك ما اصلوا اعتمدوا في احتجاجهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء
وتخلصوا بذلك عن تعصبهم فاشتهر منهم هذا المطلب وهذا الاشتهار حتى ظن السيد قده وقالوا ان ذلك كان مذهبا لهم
في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان العمل انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار
الاحاد من طرق الاصحاب كان جايزا عند الامامية وعليه شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم رحمه
لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومن تقدمه مخالفة السيد
ان كانت اخبار الاحاد اصحاب بمقتضى قرينة التحري زمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين القاطعة
الحاصلين كما اشار اليه السيد فعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليتعلق بما نقلهم اليه ثم استشهد على ذلك بكلام
المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك لا شهادة في كلام المحقق ايضا
عظمة انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تأليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه صريحة ينادي على
معناها لا كلام في الاخبار المجردة عن القراين الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة الى نقلها ثم فصل الشيخ
القول بجواز العمل باخبار الامامية الثقة مما في الكتب المتداولة الواردة عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم

لذا كان

لذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانه يخبره بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار
مقترنة بالقراين المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم ولاحظ مع ان
كون تلك الاخبار مقترنة بالقراين المفيدة للعلم القطع للاصحاب لا ائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا فكلامه لا يتعلق الا
الشيخ انما كان ككلام هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد والاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكن لفظها عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول
في اثبات حجية خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع
ما في الكتب المتداولة ومع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وتعيين حجية بعضها في الجملة مع الاجمال لا شفاء ولا
يحصل منه شيء وحصول الاجماع على العمل بالخبر الذي وخصوصه في الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا معين ولا
يغني عن مجموع فظهر من جميع ذلك انه لك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر
الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب
والعمل بها وهو سهل التناول فيها انها ايضا لا يفيد الا اجمال كما بيناه والله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شروطا
ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل
بخبر الواحد من جهة الدليل الخاص وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن
كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم يشترط هذه الشروط لا بد
ان يكون التنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بما يحصل منه الظن
كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيرهما مع قطع النظر عن القراين
الخارجية ايضا وستعرف الكلام في حرمة العمل بالخالي منها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في حجية الاستثناء بما ذكرنا
في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق
والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا لم يؤثر الجنون واما الصبي
المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع لدليل الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما
يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق يخشى من الله وربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وربما
اخرجوه الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وجده بطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم
يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره وهذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا سمعه قبل البلوغ ورواه بعده فلا اشكال في القبول اذا
جمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى

ونقد بعضها على بعض مع عدم حصول العلم ببعض الكتب وخصوصية الاخبار ووجوه الجمع والترجيح

كالاجماع على ذلك مستند الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب
العلم ثم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية
خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غير ذلك فلا اذ الوجه بقى الظن واما الاستناد
الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا نص الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية فغير
نفع الا ان الشائع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية مدفوع
فانه قد يكون الاعتماد على الكافر المتحرز اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر
من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا فلما كان الحكم معلقا على الفاسق ومع
اسم الفاسق في نفس الامر يكون كما سيذكره فيشترط في قبول الخبر معرفة عدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل بالحال كما
قد يكون في كون الشيء من افراد المعلوم المفهوم فقط يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم فقط
وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته
اذا كان متحرزا لان معرفته يقتضي نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سيذكره في خبر المخالفين وكيف كان فلا شك في
بالنسبة الى حضور العمل برواياتهم وان كان يشترط في الرواية المصطلحة ما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان
والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل
ما تقدم في الاظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة يجوز
العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما
روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم
من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ثم رده بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع
الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو ادعى من عمل الطائفة باخبارهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من قوله
رووه اجتماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا وتقرير الاصحاب بعضهم كالسكوني
فان المحقق في المعتبر وغيره في مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فلا مرية وبما ذكرنا فاما سائر
فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه متحرجا في روايته موثوقا
به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة

سماعة

سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ووجه المحقق بانه لا ضمير الى ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
والعدالة مع اجماعهم على العمل ولو لا حجية في عمل البعض ولا فلا مجال لانكار العمل بها واختلف كلام العلامة في
الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل صاحب المعالم عن والده في
فوائده على الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية
اقول فكما لا ظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذا وثقنا بصدق العمل الراجح من المعتبر وعدم اطلاق الفاسق عليهم في
عرف حتى يفهم من الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فنقول ان التحري منطوق الاية
لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلم الخصوصي فان التثبت اما يحصل بتفحص حال المخبر واما من جهة الاخبار
او تفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهو تثبت في خبره لاتحاد
الغايتين وان ابيت عن ذلك فمع ظهور ما ذكرنا المتبين يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فلا اشكال
واما العدالة فهي ملكة الاستقامة والاستواء والكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحيث
يصير ان في افعالها على الطريقين بحيث تحصل نسبة مزاج منها على الرتبة فالقوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها
وهو الجربزة وتفريطها وهي البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة والقوة الغضبية
اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة وهذا واما عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في
النفس يمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب
حال مثله وان كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقة لقمة او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات
والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المباشرة الباطنة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والخلاف الاكتفاء بحسن
الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر وملازما للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله
بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو
مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والمذكورات في حسن العدالة والمناقشة فيها وادلتها ونقضها
وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال
او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك
قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ذلك جماعة من متأخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب

بعض العامة والفقهاء ان هذا التعليل ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور
الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان الاية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكون [illegible]
عدم ظهور الفسق بخبر المشهور فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية [illegible] ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه
فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي
في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بقدر يحصل له الملكة
ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل [illegible]
من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من نشك في كونه عادلا او فاسقا وتلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر
وبالجملة تقوم العلم بالوصف لا مدخل له في ثبوت الوصف والواجبات الشرعية انما يتوقف وجوبها
على وجود الشيء لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة
الحج لعدم علمه بقدره [illegible] ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم
انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم
الوجوب [illegible] فيقتضي تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل
بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه وبمقتضى
التعليل المذكور في الاية [illegible] الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم بفسقه
واما خبر العادل فان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم [illegible] على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقه
الموضوعة [illegible] بخلاف مجهول الحال ومن كلمة التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل
لعدم [illegible] بخبر مثله [illegible] توجب الندم [illegible] مع ان العلم بحقيقته متعذر [illegible] امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية
عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري [illegible] فان المراد
ما هو مدلول [illegible] ذلك النبي بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة
بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب [illegible] من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر للمخاطب او فائدة
معنى الخبر [illegible] لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب
لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس
الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل بما اخبر به [illegible] ان يقول اقم الدليل على ان في معتقدي صلاح زيد
وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر [illegible]

ولا يخفى من لا اشتباه بين النسبة الخبرية المصرح بها واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم
به فالنسبة الى ذات [illegible] والوصف العنواني الثابت لها فان معنى قولنا الرجل صالح ان ما صدق عليه في الواقع صالح في
الواقع [illegible] في الوصفين قبل الحكم في النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل [illegible] علم المخاطب لا مقابل الاحتمال
والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر
المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيها توهم ارادة ثبوت
النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم ما [illegible] في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فاللازم
[illegible] في كلام بعضهم [illegible] وان كان بطلان اللوازم ظاهرا ويحتج القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله علق وجوب
التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد
الفسق المعلوم [illegible] بالتثبت [illegible] اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فوجب القبول وفيه ما
يظهر من الجواب من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري ويمكن تحصيل العلم به والظن فلا يلزم التكليف
بما لا يطاق [illegible] بالاصل في نفي الفسق [illegible] لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليهما
سواء مع انه معارض [illegible] الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزيان في الانسان [illegible]
[illegible] ان يجعل الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما [illegible] المسلم المجهول الحال [illegible]
[illegible] والطهارة [illegible] من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة
[illegible] الاصل في بعضها واما [illegible] الخبر والشهادة [illegible] مخصصان بالدليل الخاص [illegible]
بها الحكم على [illegible] لا يسمع قول [illegible] وان كان [illegible] واما حجة الشيخ [illegible] فالكلام [illegible] ايضا اية التثبت
لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو [illegible] عمل الطائفة [illegible] المحقق [illegible]
العمل من الطائفة [illegible] تلك الاخبار المخصوصة [illegible]
[illegible] كلام الشيخ [illegible] الرواية [illegible]
من الكذب [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الظن [illegible] من جهة خبر الفاسق [illegible] التثبت [illegible]
من خبر العدل [illegible] الظن [illegible] بالعادل [illegible]
الدليل [illegible] في نفس الامر [illegible] القطع وقد يفيد الظن [illegible]
الدليل [illegible] المحقق [illegible] من الكذب مع ظهور الفسق [illegible]
[illegible]

لحصول المعصية وقد يكون من اجل الخوف من الحاكم وقد يكون هو الخوف من الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم
حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي من معصية الخالق فكيف يعتمد عليه
في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مكابرة وجدانا كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام لا
يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثير ممن هو مبتلى بانواع الفسوق الا انه لا يستخف بكتاب الله وسنة
شعايره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ فمن يطمئن بما يا[illegible] الفسوق عن
يظن في نفيه الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن
الكذب نعم ان كان ترك الكذب مخصوصا من جهة ان الشارع منع [illegible] عليه لا يحصل الظن برعم صدوره بما هو اعظم منه
ما يدل على عدم الاعتناء بوعيد تعالى ونواهيه فلا قوي اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى اشتراط
او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم [illegible] من جميع ما ذكرنا يظهر ان الحال الحسن من اقسام الخبر [illegible] ايضا
من جهة حصول التثبت كما لا يخفى وهو تابع لما ذكر ويعرف حال الرجال فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا كلام
في اشتراطه ادا للعقلاء ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو عن الواسطة مع وجوبها او بذلك قد يحصل الاشتباه
بين السند الصحيح والضعيف ويعرف ذلك بالمعاشرة من يغلب ذكره سهوه الامن يسهو ابدا او لا امتناع [illegible] الا عن معصوم
عن السهو ويعرف ذلك اجماعا عن العاملين بالخبر وعموم الاية المقتضي لقبول خبر العدل [illegible] بالضابط لاشعار المنطوق
برده من حيث التعليل وكذا اجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح وعمد اد علماء الرجال
يقتصرون في مقام التزكية ولان يقتصروا على العدل الضابط لانه لا وثوق الا مع الضبط ولذا اعتذر [illegible] اهل الرجال [illegible]
لا يرى ان العدل كافيا عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحقق ولا نا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد الا عن سهو
فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث
بانه يجوز سماع الحديث بكتبه ويحفظه ويراجعه او بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون
الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن ذلك المطلب حين الاستماع ولكن يعرض السهو بعد ما غبر او كثير فمثل هذا اذا كتب
واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث فهو ضابط ويحتمل هذا يمكن ان يجاب عما [illegible] الكشي [illegible]
مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله عليه السلام فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي في الحديث ويمكن
ان يقال في جوابه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثرة الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بمعاشرة الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين
بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدل ولو بقدر [illegible] ان قولهم ثقة شهادة
على ذلك تنبيه المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل فلا يشترط البلوغ في الصبي فلا اشكال في جواز

ومن يروي الحديث او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وتعارضها ح

التحمل

الظاهر عمن تاب ورجع عما كان عليه من فساد العقيدة بين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الحصول عمن خلط بعد الاستقامة
في حال الخطاء ان كان فسقا مطلقا وعلى التسمية [illegible] ان كان فساد العقيدة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة [illegible]
والمتهمون ونحوهم فلا [illegible] ما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال
الاستقامة وترك ما رووه في حال تخليطهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته
وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال
تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون منقولا عن من
يعمل بالموثق كما هو الاظهر ويقدر بالامر في ذلك لان مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان الشهود [illegible] القطع برد خبره لا هو [illegible]
الفاسق لا يتحرز الكذب وذلك انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر [illegible] الشقاوة لكن [illegible] المعصية
واظهار الطاعة [illegible] الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على رواياته [illegible] الرفع ووقت
من الاوقات [illegible] ضعيف القول كعثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة [illegible] فانه من
اخبار امثال هؤلاء [illegible] الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القراين الخارجية [illegible] علام
على القراين الخارجية [illegible] في حال الاستقامة فعلينا [illegible] القراين ايضا [illegible] القراين المفيدة للرجحان هو عمل
جمهور الاصحاب [illegible] الظن من القراين الخارجية [illegible] والتفحص [illegible] الاصحاب عن
الحسين بن بشار وعلي بن اسباط [illegible] كانوا من غير الامامية ثم تابوا [illegible] واعتمد الاصحاب على رواياتهم [illegible] ومثل علي بن محمد
بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير [illegible] الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا [illegible] ثقات الاصحاب [illegible]
لجلالة المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر [illegible] من حال الاصحاب الائمة
كال اجتنابهم عن الواقفية [illegible] من فرق الشيعة [illegible] سيما
الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر [illegible]
ما مرونهم باللعن عليهم والتبري منهم فرواية ثقاتهم عنهم [illegible] ان الرواية كانت حال الاستقامة او
ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذة من المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري
فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين
ولعل ان يقول المحقق طاب ثراه عمل برواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة
من اصله وتعليله [illegible] بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق
فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا [illegible] اصولهم كان قبل الوقف كان [illegible] في زمان الصادق ع فقد
بلغنا عن مشايخنا [illegible] انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة عليهم السلام حديثا

ولحاصله

بادروا الى اثباتها في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضها او كلها بتمادي الايام وتعاقب الشهور والاعوام قانون
تعرف عدالة الراوي اما بالاشتهار والاستفاضة حتى يظهر من [illegible] او [illegible] باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كمالك [illegible] من علماء الرجال لم يحتاجوا الى التزكية كفانا عن [illegible] وبشهادة القرائن الكثيرة المفيدة
مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية
من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمل او تقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة التي شرطناها ونحو ذلك واختلفوا
في ان الواحد هل يكفي في التزكية ام لا بد من التعدد على قولين وبنى جماعة منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة ان
شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد من تمييز معنى الرواية والشهادة والفتوى كلها امور افراد
الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير
الحاكم كحكم الله ورسوله ونظائره والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم
وتفترقان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع
الخلق الى يوم القيامة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى
رؤية الهلال فان من حيث العموم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر
فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث [illegible] عن كلام
معين ولا عموم التعريف الموضوعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن
انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصب لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات
او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس
المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك [illegible] في
الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع
الخارص ولا ريب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون بيده فانه يقبل باذن المالك
اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث
او لا مام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية
اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا او [illegible]
في اعصار المسلمين [illegible] ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها لهما
كان وجيها واما الاخبار [illegible] المخبر عن فعل نفسه [illegible] قبول قوله ومن هذا [illegible] او ميتة
[illegible] وقول الوكيل بعت او انا وكيل [illegible] ما اوردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه [illegible]

من المسلم

من المسلم في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه الفرق بينهما وحكمها فان من يقول بان
الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية
خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا يصح في التفريعات التي ذكرها [illegible] في الهلال
والمترجم ونحوها مما حكاه [illegible] ولا في التزكية رواية بهذا المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابل الشهادة
بان يراد الخبر والغرض من الرواية هو ما يراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا فيظهر انه لا يصح الاستدلال
كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كالاخبار بان زيد
يجيء ولم يجئ من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار عن سماع خاص او فعل خاص فان
قول الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة كما يظهر من اواسط
كلامه فقد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر [illegible] الامور المذكورة اخيرا فانها
ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا فالظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح
فالفرق [illegible] ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهي اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم
ووجه [illegible] المسلمين [illegible] محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في
الجميع [illegible] فيما لا يتعدى حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير ففيها نظر لاصالة البراءة عن التكليف فلا
بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق [illegible] قول المسلم [illegible] الظن الحاصل باصل البراءة وهو لما بعد [illegible]
[illegible] على الالتزام [illegible] الحاصل للظن بالصدق [illegible] مثبت التكليف وان كان مع ذلك معارضا بظن
[illegible] الشهادة [illegible] خبر الواحد
[illegible] الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان [illegible] ظاهرة في الفتوى [illegible] الخبر المصطلح
ايضا [illegible] كان اعم من ذلك [illegible] من اشتراط [illegible] المخبر [illegible] في الخبر
[illegible] الشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
فالظاهر [illegible] شهادة الفاسق والمخالف [illegible] على قبول الواحد اذ
مقتضاها [illegible] وان كان من
جهة كونه [illegible] وذلك لا يفيد [illegible] كما هو المطلوب [illegible] ارادة
معنى [illegible] الى الشهادة [illegible] الحقيقي والمجاز [illegible] وسابقا [illegible] الاصل
والظن من [illegible] العمل بالواحد والقول بان الشهادة [illegible] كون [illegible] فيما هو من باب الشهادة على واحد

شأن تقول الآية محل اشكال ايضا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة
واما الاجماع فهو كذلك في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه
ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذه الانباء [illegible] ليس ذلك من باب الخبر
المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او الخالق وافادته [illegible]
بعد الحمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم حقيقة في الشهادة غالبا بخلاف
ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة الا بشهادة مثلا لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان
بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على
عدم [illegible] كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجع
اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال
ويتفرع [illegible] ان الخبر [illegible] بان المراد العموم [illegible] في الرواية [illegible] في الشهادة [illegible]
يكون عاما [illegible] الشهادة [illegible] احد المميزات لا الجميع حتى يرد [illegible]
[illegible] وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البشري ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التقدير ولا ستلزامها الفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن دخول الهلال
الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه [illegible]
[illegible]
الهلال [illegible] الصوم والافطار [illegible] الشرائط [illegible] البلاد
الخاصة [illegible] الصوم [illegible] والفطر [illegible] وكذلك الشهادة على الوقف العام [illegible]
خاصة ورد عليها الوقف [illegible]
عليه [illegible] وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا [illegible] واما المترجم
فهو ايضا اخبار [illegible] معين مشخص [illegible] العموم هنا ان يقال [illegible] مثل هذا الكلام
مراده هذا ولا يخفى [illegible] واما القاسم والمقسوم فيظهر توجيه العموم [illegible] والتوجيه فيهما اظهر من
المترجم واما قوله الخامس الخبر عن عدد الركعات ولا شوطه [illegible] الشهادة [illegible]

نجز

الفرق بين الفتوى والحكم

لا [illegible] تحقيق هذه المسائل والحكم في كل واحد واحد [illegible] في هذا الكتاب وحفظ الاصول في هذا الباب [illegible] الشهادة
وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا [illegible] مشكل اذ ما ذكره من الروايات الشهادة كثيرا ما تختص
العدد فيرجع الى لزوم العدد في الشهادة الا ما خرج بالدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اقتضى الدليل فيه
ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها التعدد
وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن
الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في الكفاية [illegible] في التهذيب وذهب
المحقق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا وما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس (الشهود)
فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة تامة لا ولا يصح ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا يجري
فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يعتبر
وكذا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر
دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فيمكن ان مراده انه يجوز الوثوق بالصدق (في)
كاف لانه يحصل ذلك من الثقة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا يمكن ان
يوافق ما ادعى الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في
الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات
اشتراط العدالة الشرعي في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن (الظن)
يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين (فكم)
بحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب عن اضرار الصوم ونحوه ومن شد العظم في الرضاع ومن كون الصوم مضرا
للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك حتى مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا يعتبر الحكم بوجوب
لا اثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يعلم ان الصلوة في الحرير او انبات اللحم محرم او المريض المضر به الصوم مفطر ونحو ذلك لا شبهة في انها انما
تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستلزام التكليف بالمحال والعدالة
من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب
الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كونه ما ذكر وسطا في حصول الظن بالامر معتمدهم ويجب
واعتبار العدالة فيهم انما هو لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مساهلتهم في اجتهادهم فقبل
تحصيل الظن بل قد يكتفي بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد
على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك
تخصيص اية التثبت عن خبر الفاسق بما لم يحصل الظن والاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم ولاجل ما ذكرنا من مشابهته حق للمسلم وانه ايضا حمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة بالوهم بعارض مثل لو ادعى منزع تاملا في انه يكون الخبر ايضا قد يكون محققا كما اشرنا من
انها ايضا قد يثبت بتعاطي العدول الاخرين ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والشروط العدالة
مشروط بعدم العدالة في تمت بسبب ثبوت العدالة التي يتحقق العدالة للخارج ويحصل شرط القبول في شروطها

خامسها

خامسها الفرق وهي ما يعنى الاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة
بان المراد ان قبول شهادة العدول موقوف على كون مزكيها اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة في شهادة بتزكية
اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدالة لثبوت العدالة واما مثل ترجيح القاضي واجتهاد الفقيه قبل بتقوى المجتهد
والمأموم الامام في وقوع ما شك فيه من اخبار النائب عن افعال الحج ونحو ذلك فيكفي خبر الواحد لانه ظن ويعتبر فيه
العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القطع
الذي بناه عن الحس الذي عليها في نحو القبلة وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه [illegible] للمطلق اما قوي من فتوى او من جهة من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار
عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات
اشتراط العدالة اما من جهة ابتنائه وفيه ما عرفت من الكلام وبنيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع ولا اجماع (ثبت) (لم)
على تزكية العدل الذي يزكي واحد فلا يرجع الى ما ذكره اذ لا اتفاق الا على المذهب المختار في ما بنينا على الدليل الخامس كما هو
المعتمد ولا يستلزم الاخذ لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلا فائدة في البناء وتقريره حرف البناء على
التزكية من جهة الاخبار عن مواقف المعنى كما بينا ولكن يحتمل انه لا يرتكب لا يتحمل قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة (ثم)
لان يثبت العموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه موجود لحصول التناقض في مدلول
الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم
الا مع العلم بالعدالة فيشترط في قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان عمم التزكية
العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم فيكون العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها
على ما سوى الاخبار بالعدالة فيقرر ان المراد بالفاسق الفسق الامري والعادل العدل الامري هو ما يجوز اطلاق العادل
والفاسق عليه في نفس الامر هنا مثال يحصل لنا لا سبيل الى الظن بانتفاء الفسق والعدالة الا انه اذا اكتفى في معرفة العدالة
بالاختبار والاستشهاد معها لا يفيد ان العلم غالبا بالعدالة انهم لا يفيد العلم في الظن بها على الاصل المذكورة فنقول
انه عادل يعرفه بعدالة ظنا من وصف وكذا الارض الرخوة للتيمم والانتقال واثبات اللحم وشد العظم ونحو ذلك فانه
يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب انه مع انسداد باب العلم يكتفي
بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها
حيث افاد عموم قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس (العكس)
اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة (بالشهرة)
وغيره من الامور التي ذكرناها مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم فلا بد ايضا من [illegible]

وان كان العام المخصوص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين ولا اشكال على هذا المذهب هو ان العدالة
شرط في الرواية وشرط الشيء فرع عليه ولا احتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل ويكفي في الاصل وهو الرواية
بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة ولانه لا احتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال
وبشرائط يكون بناء القياس كما ذكره بعض العامة ويظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ثم لا يبعد دعوى
ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما
بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل
به العامة ايضا وما قيل في دفعه وذلك ان الاصل مشروط بتلك الشروط في الراوي ومن كثيرة والفرع باثنين ومعها المزكيات
فالفرع لم يزد على الاصل فضعيف وضوحه بان ذلك يقبل رواية عدل على عدل ذكاه على انه لا يقبل تزكية عدل واحد ذكاه
على ان فيثبت زيادة الا الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بين المعنى
لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايدا على المشروط كما في
المقدمات والمجاز مكابرة فيد فعه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التعبير لا من حيث هو الاترى ان الايمان
شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه ولا يكتفى بالظن في المشروط
وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل موجود في الاحكام الشرعية
كان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد
لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف بما
القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين فغير قطعي فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا
اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو
اجراء الحد في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها
وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل فغيره ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص
ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان الوارد في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون
تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وما نقصنا اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط
التعدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد والقول
باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين
ولم يشترطوا بانه واتضح من اعتبار اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب
ما لعله يصير بما اختبر ومن شانه قبول الواحد وانت خبير بالتامل فيما ذكرنا في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يمكن ان

بجواب

الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى تحت ما في اقسام الخبر الواحد فيقبل فيها خبر الواحد لانها انباء او من قبيل تحت ما هو
من قبيل الحقوق وما اشبه من الظنون الاجتهادية الحاصلة للمجتهد في كل مسئلة كمعرفة الموضوع للفظ والعرف
والاشتقاق وغير ذلك وان اعتبر من الخبر ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق الظن ومنع كلية الكبرى ثانيا لو سلم
ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن
منع ذلك بان اعتبار التعدد مما لا يتحقق في الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار فخرج ما خرج بالدليل لا يضر بقاء الباقي
تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل
بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادتهما العلم لقيامهما مقام العلم شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار
العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنا انما نسلم ذلك اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد
بابه يكفي الظن كما هو في تحصيل المزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية العدل الامامي العادل احتمل يحيى بن حسن بن
فضال وغيره كالاحمد ويمكن ان يقال ان الفضل ما شهد به الاعلام ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى
اعتباره لانه مثل الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه
نظير ما مر في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر من غير الامامي فقبل
الاول دون الثاني والحق ما اخترناه مما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه لجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما نقله
الكشي عن علي بن الحسن بن الفضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي لا يوجب جرحا لجارح مجروح ولا
قدح فيه لكون ابان مجروحا فعلى هذا فما نقل عن المحققين من ظاهره وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون
الاظهر كذا على هذا من جهة غير هذه الرواية قانون اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان
يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح
ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالوفاق فيما
يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب وهو الاقوى
حجة الاول انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية
وفيه ان مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة في العلم
بني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يجعل الاطلاق علامة العلم بالموافقة واحتمال العدم
الموافقة تدليس وذلك العدل لعدم التدليس وبعبارة بيد مع ان الكلام احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المدار هو الظاهر
وانت خبير بان الكلام يجري في محل النزاع ثم يتم فلا ثبت فيما اذا كان تزكية الاجلاء على مذاهب المختلفين او علم كان عليهم
ومن هذا يحصل الجواب عن الاحتمال المشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم

لا هو مقصودنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدل الثقة على المجروح ولا نعلم بسببه عندهم ولذا ترى العلامة
انه ربما يعدل رجلا على تعديل الشيخ منه ومع انا نعلم مخالفتهما في المذهب ونحو ذلك من احتمال ان يكون تعديلهم على وفق
مذهبهما خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين ولذا باب النظر كلهم
لتقليدهم في ذلك اذ لا احتياج للحكم الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاصه بمجتهدي زمانه
بل حتى يبقى اثر تصنيفه للعارفين بعد موته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستفادة
غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفيها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فهو من مقاصدهم في تاليف هذه الكتب نفعها
ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم
وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا
المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف ولا انقطاع سيره حتى تسري في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول
الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى ان كان مستلزما لتعميم النفع وكذا من جهة احتراز اخرى وهي
انه قد يكون مذهب المجتهد بين الاخيرين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم ح هل كان الراوي متصفا بالمعنى
الاعلى ام لا ولو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المعنى لكان النفع اكثر قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول
بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين خبرا تاما كثيرا ما يوجب ضعف الرجل وايضا كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن
الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يوجب ضعف البعيد من الحق به ... ومن ذهب في العدالة الى المعنى الاعلى فيلزم
بمقتضى هذا الترجيح بحيث العدالة ... من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لا يعطي الاطلاقات
واتفقوا لها مع النفع سيما فهي لهم تقريبا لا يحتمل مجرد ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو كذا ... من الظاهر بل
مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة وبالجملة ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يبالوا من هذه
الجهة ولم يحصل التشكيك لهم من هذه الجهة وعليه عمل هو مختار القول الثاني فلان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها
فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم نعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من
الاصحاب لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة
تابع للجرح فانها ترتب للحق ... موجب للجرح وما يتوهم ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت
بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع انه مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته
واما مطلق التعديل فلا يكفي لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما
يختلف فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اقرب الى طباع الناس من
العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول بالمجهول

عنو

عن ما هو مثبوت من اصحابنا والاكثر متقدميهم ايضا وحجة القول الخامس الاحتياج الى البيان وكذلك ضعف ادلتها
وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل تقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل ايضا وقيل بالتفصيل فان امكن
الجمع بينهما بعين ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان المعدل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب
الفسق ولكونهما ... بعض ... احتمال مع التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق وكذا في
تضعيف النجاشي بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول النجاشي في محمد بن سنان انه ضعيف ... وقول الشيخ
انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه النجاشي وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو
قال الجارح رايته يشرب في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا ترجيح
من الرجوع الى المرجحات كالكثرة وكالاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ وتضعيف الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي وورد رواية في شانه عن الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص وعن
سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف
النجاشي وقول ابن الغضائري فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما وتضعيف
ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان رجح بعضهم تضعيف النجاشي لعمومه ولا قوى ... عند كثير من المحققين من
اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا ... الظاهر مع ... فان الجرح في حكم النص والتعديل
في حكم الظاهر ... الا بالسبب ولا ان ... ضعف الجرح ايضا ... الظاهر ... على النص بسبب المرجحات
كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ
انه واقفي فاشهر ان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين فكون الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ... سكت
عن حاله المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان ثبت ...
كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابي بصير ... وغيره والحاصل ان
المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا في هذا القانون ... من باب الظنون
الاجتهادية لا الرواية والشهادة ... حصول الظن ... كيف كان ... اصحابنا ...
اعتمدوا على ... الكشي ... تقدم عليهم
الحاصل بالاجتهاد ومن ذلك ... مع الحق
او مرافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من
عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه ... بيت منهم
حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعله تعلق فان كان ...

فيلزم ان يكون مثل العلامة ومثل الذي تقدم وكذا من تقدم ممن نقل عنهم قولهم انهم عدول الرواة من جهة لا اشتمال
كلمات والمجيء ومن جهة المزكين الذين عاشوا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته
عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد والزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد ولو كان كذلك فلا فرق بين
ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثله ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية
صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية
اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطها لقبول الخبر من حيث هو وكلا لا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة
والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على وجوب التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول
الحال وهذا النوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل القاطع والمعتبر هو
حصول الظن وانا ذكرنا سابقا لا دلالة على فرض تسليمها البيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم
ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة التزكية مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل الامر من باب الظن
المجتهد كما يجمع الحقائق اللغوية بل واجتهادات المصنفين في الفقه وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاما
حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق والرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تكثير جرح الراوي
صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع منه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة
فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه هذا لعلماء الرجال وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا
يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا لعلماء الرجال بالنسبة الى [illegible]
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم
ظهور خلافه ونظير ذلك نظير العام المسموع من الامام حين الخطاب وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في
مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في
رواية كان هو في سندها انها صحيحة في الاشكال بان تراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة رجال وجود المعارض وعدمه
الاسناد في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا لحصول الاشتباه في تعيين الرجل لكثرة الرجال المشتركة
لاجتهاد في تعيين المشتركات او لاتمام العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فلا اعتماد على تزكية
المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين فيحتمل ذلك في كون الرجل هو الرجل الذي ذاب فيه العدالة
الجرح هذا كله اذا تعين الرجال والسند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة
الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالة التزكية
عالم في كتابه حتى حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا

هذا

هذا ثقة لا ضعف عدل لكونه فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي
او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن الخلاف في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق هذا العدل واما ما ذهب اليه المحقق
من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل [illegible] حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامي يقبل
وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق
المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
انتهى ففيه غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا النوع
مما يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او
عدلان على القولين في اعتبار التزكية الواحد والتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه
او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل فقد وقع الخلاف بين علمائنا الخاصة
والعامة فقيل بالقبول مطلقا ورده بعضهم مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن الثقة
كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا وعن ابن الغضائري الى احمد ايضا
والثاني احد قولي العلامة في التهذيب والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا
عن ثقة والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة والظاهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول
الثالث لان ذلك تعديل للواسطة حتى لو انه على فرض تسليم شهادة على عدالة المجهول العين ولا يضر الاحتمال
عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غاية الامر ان العدل يعتمد على صدق الواسطة
ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا فلا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر
عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه
المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحلبي [illegible]
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يجد ظنا اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل
بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضاد
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان مثلها صحيحة في
الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها ان الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عن تعديله لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله كان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه انه

انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمها ثانيا انه انما يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصحة
حديثه كما لا يخفى على من تتبع ويشهد به تارة ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه ذكر
في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لما ثبت ان اسناد الكذب
الى العدل الذي فيه غير جائز وهذا مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه
وهو لا يتم في مجهول العين فضلا عن جابرها وثانيا انه مبني على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا الا على سبيل الا
الظن الذي الحاصل بحجية اخبار المسلم ويمكن حصره بان المراد ان العدل لا يجوز الا بوثوق ذلك الظن يصل وروده عن
المعصوم فيما يكمل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة
حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فلا انصاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ
والمندوبات والمقامات المختلفة فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق
اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واصحح الثاني مطلقا بامر الاشارة اليه من ان شرط قبول الخبر
معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان علم
الواسطة انه ثقة باخباره ومع شهادته على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله وبالاطلاع عن
خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في حكم الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عما مر واصحح الشيخ تعديلها
ذكره اخيرا من عمل الطائفة على المراسيل مع انا لم نجد بعضها من المسائل الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا
حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى
المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها او بالقرائن
الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل البعض فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان
يكون مساويا للمنقول في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح لان المتشابه انما اقتضى تحيير السامع على المراد فلا يجوز تغييره بالمعنى
فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كسائر الظواهر فلا يضر بعد ما علم بقرينة حمله على احد المعاني المحتملة
من جهة علم من جانب الشارع بالحال ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء مع الشرطين السابقين الا ان يكون
مؤثرة في ذلك نعم لو اريد منع نقل غير السامع من الرواة الى سابطه ولو اراد بعض من له الاجتهاد
لا اعتبار ولا لازم فهو كذلك فيما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك
او الحكمة التي اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه ويعقبه
بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروه بعنوان اخر وسنشير اليها انشاء الله

الا ان

الا ان يكون المراد اثر او اداء المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل
ذكر هذا اللفظ المتشابه وان قصر بيانه بما قارنه بالوضع من القرينة المبينة له بانضمام احوال المقال والمخاطب
بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل الحاصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه
ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضا بل واقسام الظن في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة
فاذا ذكر الامام لفظا القرائن في بيان المراد وفهم الراوي بقرينة المقام الظهور مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الظاهر اذ ربما كان
فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو لم ينتبه ذلك فليذكر لفظ القرائن ثم يفسره بما فهمه فكذا في النص والظاهر مثلا اذا
قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ تتفاوت الامر في اللفظين
بلا خطر شمول صلوة العصر لركعتي المسافر وامثاله كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذا في صلوة العشاء ونصف الليل ومن
جعل ذلك الوقت اذ وقت فيه صحيح المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار
اربع ركعات فانه مختصة بالعشاء وان اجمع بينهما انما استفادوه من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك
الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثالث والرابع مع المجاز فلو لم ينقل الحديث
بالمعنى بلا خطر العنوانات المتعارفة على مصداق واحد مع اختلاف احكام الحكم باختلافها وبلا خطر تفاوت الاحكام بتفاوت
العنوانات لم يتبين للمجتهد في المسائل الشرعية مما قد يعمه تخل الامر وعيسر الاشتباه من باب الوضوح والخفاء
بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الكلام المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودرج
ما حضر في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقائع الحق دعمهم الى السؤال عنهم او علم المعصوم احتياجهم اليها فيفهم
بكلام مع اصحابهم يفهمهم لان الائمة كانوا على معيار خاص يكون هو الوضوح والحوالة الغير لا عن انه لو المقصر
بل الناقل الجيد ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه مخاطب وكذا فعل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب ذكيا
فطنا لاكمل في تفاصيل اذا كان بليدا غبيا فكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة
لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا لم يخرج عن العادات على طريقة
العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو ايصال المراد من دون اعتبار خصوصية لفظها انه يرسل بلسان قومه
ونحن نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمي وكذا الناقل من العجمي الى العربي وما رواه والاخبار الواردة منهم ثم منها ما رواه
محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس وما
ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا يخل بالمراد في تعبير المراد بقرينة حال الراوي وجواب الامام عليه السلام وقوله
ان كنت تريد معانيه حيث انه لم يقصد تغيير اللفظ انما ولكن ينبغي ان يراد العام كلما من مدلولات الكلام وكذلك
لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاراد ان يغير عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا من الله

واجتنبوا ما نهاكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيتصرف في تلك الالفاظ نقل المعاني كلام الامام بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال غير حصول الظن ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على الجواز ايضا انه تعالى قص القصص الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة اخرى منها ولكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي صلعم والائمة صلوات الله عليهم اجمعين احتج المتمسك بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود ويدفع ان يعمل بما ذكرنا من الشروط لا يقع هذا الاعوجاج سيما وذلك معارض بانه من كان له ادراك على فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك منه مصحوب مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة ثم يتم في غير الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم عليهم السلام في ذلك الخطاب انهم كانوا يلقون على اسماعهم وهم يكتبون ولذلك نرى الاختلاف فيها باختلاف الاخبار وبقوله صلعم نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بالحفظ بنقل اللفظ المسموع وبغير منع الحصر اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمع عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة ونفاه خرجه الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث واحد ويعقل تشتت الفاظه لا على انه يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الكلام وما ذكره وجهه ان الراوي الثقة اذا ادرك مجملا وفصله باحسن ما عرفه لا يكون على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روي ظاهرا وحمله على ما خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم لان الحمل على تعين بخلاف الثاني فان فيه معارضة باللفظ الذي هو حجة اقول وكما ان مقتضى لفظه الحمل عليه فمقتضى الحمل الكون عنده ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر نعم لان الظاهر هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظاهر عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله واذا ذكر الحال بان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر انه قد تعارض ما تقدم الظاهر لا والمجاز فالمعيار هو حصول هو حصول الظن

وهو معارض باصالة عدم التعدد منه

خاتمة فيها مباحث الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط من الحجية خلافا لبعض

العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا اي بمعنى مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او فيها لا يقدح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يتبع الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان هذا التعريف هو ما يحصل اليقين بذلك او ما يرجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما يحصل الشك في ذلك خارج عن التعريف ووصف بعضهم مثل ذلك بالصحيح مع ظهور كونه معللا مثل انه مبني على نظر الواصف وخطائه في اجتهاده ونحوه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما ولو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فالحكم هو الحاق بالخلاف يرجع الى ترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التسمية اخس رجاله كما ان النتيجة تتبع اخس مقدمتيه او لان الظاهر كون الموثق القوي فيتضمن الحسن ثم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح مستمر ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان كان بعده فيه ضعف او ارسال مثل ان يقول على الله صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق عم ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو اصطلاح لا علاج لتصحيح السند الى الراوي المعين وما هو اهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كعبد الله بن بكير ونظائره ليس من هذا القبيل كما نزعم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحيح المصطلح والثاني انه من باب الوثوق بالنقل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على حجة معين وتقدم من السند الا مخصصا واسم اصلا رجال الصحيح مثل ان يقال رواه الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان وكلما قبله متصفا بها او ونحو ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ويخرج ذلك بما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواياته ولا اصطلاحات المذكورة يجري في القسمين الاخريين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد الظن مع التثبت لا مطلقا واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا انجبر بالعمل وربما يسمى مقبولا وهو حجة حينئذ سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة بل منها الاثار على انه من بلغه ثواب على عمل فعمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ورواه العامة ايضا كما مر وغيرهما من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان تستمر هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم وكانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه من قبيل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى

واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار
الساباطي ونظرائهم ممن عده شيخ الطائفة في كتاب العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام فاثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع
او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني
وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي بمقياس وانما الهادي على هذا الاصطلاح جرى ابن
بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى
هذه الطريقة القدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على العدول
عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول
المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل
اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة
فيها بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا
الاصطلاح ثم قال واول من سلك هذا الطريق العلامة ره اقول وكلامه ذلك لا يبعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل
ايضا كانا من القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر ان الامر كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال
وتوثيقهم واخبارهم المنقولة المتضمنة للرجوع الى العدول والثقات وغيرها فان القدماء ايضا كانوا يعتبرون
ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح
على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم
اعتمادا على القرائن او غفلة والعجب انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة في الرجال كانه يستقيم
اياه بالصحيح جار على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن ومع هذا الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين
كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بهما ايضا فمن اسباب الوثاقة
وقرائنها لما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل بانه يفيد التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا
واوجه منه واوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه
في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا
الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة فقيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه
سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون
الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وقد ذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات

الوثاقة

الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها الاعتماد
القميين عليه ومنها قولهم معروف في سند صحيح القدماء غير من جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه كما ذكرنا
في اوائل هذه الفوائد وكلما قوي ولو انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه ممن لا يروي الا عن ثقة مثل النجاشي وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم
صاحب كتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبتين او سليم الاحاديث وقيل
سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اوثق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها
توثيق ابن فضال وابن عقدة ونحوهما فانه يعتمد على مثل توثيق ابن نمير وعلي بن الحكم ومنها رواية الثقة عن عدل او
عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة حدثني
الثقة ومنها ان يروي عنه محمد بن احمد بن يحيى ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه
شهادة على العدالة والصحة وكذلك استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فيه شهادة على وثاقة
غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غيره وقيل ما يستفاد منه التوثيق او الحسن
ما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة
فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار لزمه خلو اكثر الاحكام عن الدليل ولزم مخالفة
طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى بعض اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول
عليه فائدة انهم ذكروا للحديث اقساما باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ونذكر تفصيلها وتعريفها فان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها
لكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض فيه سقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى
الموصول وهو ما اتصل سنده الى المعصوم اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره وهو اعم
من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام
لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها
العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان من غير ذكر التحديث والاخبار
والاسماع وهو متصل عند الاكثر اذا لم يظهر بشرط امكان اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام
بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن
بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة اذا انفرد بروايته واحد عن

عن آخر فيتوهم أو غريب المتن خاصة بأن ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريباً مشهوراً
لاتصافه بالغرابة في طرفه الأول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحّف وهو ما غيّر فيه الراوي كتصحيف بريد بالباء
الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي أو في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظاً
والكثير منه مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الأثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول
وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواه الثقة أم لا ومنها المزيد على غيره بما في معناه إما في المتن كأن يزيد فيه ما لا يفهم من
الآخر أو في السند كأن يرويه بعضهم عن اثنين والآخر عن ثلاثة سواء كان في الوسط أو في الآخر ومنها المسلسل
وهو ما تتابع فيه رجال الإسناد على صفة أو حالة من قول أو فعل كالمسلسل بالتحديث بأن يقول كل منهم حدثنا فلان قال
حدثنا فلان وهكذا أو بالأسماء كقولهم أخبرنا محمد بن محمد أو بالآباء كقولهم فلان عن أبيه فلان عن أبيه فلان وغير ذلك
كالمسلسل بالمصافحة والتشبيك وأخذ الشعر وغير ذلك فإن اتصل السند كذلك إلى المعصوم فتام وإلا فبحسبه وهذه
المذكورات مما يشترك فيه أصول الأنواع الأربعة وأما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع والمقطّع
وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق ويحكم على الأعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط
ذلك ثم إن كان الساقط من السند أكثر من واحد يسمى معضلاً على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والانقطاع ومنها
المرسل وهو ما رواه عن المعصوم أو غيره من لم يدركه أو لم يلقه من حذف واسطة أو بواسطة مبهمة كرجل أو بعض أصحابنا
واختصاص هذا الاسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين وإلا فقد عرفت أن بعض المرسلات في قوة الصحيح في
الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير أن يسند إلى المعصوم وأما المضمر كأن يقول صاحب
المعصوم سألته عن كذا فقال كذا فإن كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما من الأجلاء فالأظهر حجيته بل الظاهر
أن مطلق الموثقين من أصحابنا أيضاً كذلك لأن حال أصحاب الأئمة أنهم لا يسألون إلا عنهم عليهم السلام والذي صار
سبباً للإضمار إما التقية أو تقطيع الأخبار من الأصول فإنهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلاناً عن فلان
قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبهاً ولكن الظاهر الاعتماد على القرائن
وأشخاص الرواة ومنها المدلّس كأن يقول الراوي قال فلان موهماً بروايته عنه بلا واسطة مع أنه ليس كذلك فإن
قال حدثني فهو كذب ومنه أن أسقط من السند ضعيفاً لتقوية الحديث أو يذكر بعض الرجال باسم أو لقب أو نسبة
غير مشتهر به فإن كل ذلك قبيح مذموم إلا لأجل تقية أو غيرها من الأغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف
فيه الرواية إما في السند كأن يرويه تارة بواسطة وأخرى بدونها أو في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والعذرة
بأن يخرج من الأيسر لأنه علامة الحيض كما في بعض النسخ أو من الأيمن كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الإشارة إليه ومنها
المقلوب وهو حديث يرد بطريق فيغير كلاً أو بعضاً برجال ليرغب فيه وهو مذموم إلا إذا كان سهواً فيغتفر

صاحبه

صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد للراوي للحديث من مستند يصح معه جهة روايته الحديث وقيل
منها الرواية عن المعصوم ثم وجوه أعلاها السماع وألفاظه أن يقول سمعت المعصوم يقول كذا أو سمعته يقول أو شافهني
أو حدثني ثم أن يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وإن كان خلاف الظاهر ثم أن يقول أمر بكذا أو نهى عن
كذا لاحتمال مضافاً إلى الاحتمال الأول واسطة في فهم الأمر والنهي أو إطلاق الأمر والنهي على ما فهم أنه ليس كالأمر
والنهي من صنف أو الأمر به وإن كان بعيداً وأما مثل أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول أو من السنة كذا
قول الصحابي كنا نفعل كذا وأمثال ذلك ففي اعتداد الكل ووجوب العمل به وقبوله إشكال الظاهر من جهة القرائن وأما الرواية عن
الراوي فلها أيضاً وجوه أعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتاب أو من حفظه فيقول سمعت فلاناً
أو أخبرني إن قصد الشيخ سماعه وإن قصد إسماع غيره فيقول حدث فلاناً وأنا أسمع وعلل الشهيد الثاني ره كونه أعلى
بأن الشيخ أعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته ولأنه خليفة رسول الله ص وسفيره إلى أمته والأخذ منه كالأخذ منه ص النبي كما أخبر الناس
فأسمعهم ما جاء به والقراءة على الشيخ بحضرته صلى الله عليه وآله والسامع أربط جأشاً وأوعى قلباً وشغل القلب
وتوزع الفكر إلى القارئ أسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لأبي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم
فأضجر ولا أقوى قال فاقرأ عليهم من أوله حديثاً ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً فعدل إلى قراءة هذه الأحاديث
مع الحرج على أولويته من قراءة الراوي ولا أقل من التساوي وفي قول الأثر الصحيح ثم دونه القراءة على
الشيخ مع إقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضاً والأظهر أن يكفي السكوت مع توجه الذهن وعدم مانع
عن المنع والرد من غفلة أو إكراه أو خوف وانضمام القرائن والرضا كافٍ وعبارته قرأت على فلان وأقر به واعترف أو حدثنا
وأخبرنا فلان قراءة عليه وبعده في العمل قراءة عليه غيره وأنا أسمع والحق المنع إذا لم يقم قرينة على إرادة ذلك فإن الظاهر
سماعه من الشيخ ومن السيد المرتضى ره منع ذلك أيضاً محتجاً بأنا إنما نعتبر لأن معنى الأخبار والتحديث هو السماع منه وقوله
قراءة عليه تكذيب وخصوصاً فيما نحن فيه بأنه لا يجاز كذلك فيسمى باب المجاز ومن وجوه التحمل الإجازة وهي إخبار إجمالي
مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوها أما تختص بالكتاب كقوله أجزت لك روايته الصحيح
الصحيح أو بتعيين المسموع في الواقع مثل تهذيب الشيخ واستبصاره مثلاً ثم إنه لا إشكال في جواز السفر
والعمل بسبب الإجازة وعبارته الشايعة أنبأنا ونبأنا أو حدثنا وأخبرنا أيضاً والأظهر عدم الجواز على الإطلاق إلا مع
القرينة بل يقول أنبأنا بهذا الكتاب إجازة كما ذكر في القراءة على الشيخ والإجازة على أقسام الأول إجازة معين لمعين
كقوله أجزتك التهذيب أو هذا الكتاب لمعين وهذا أعلى أقسام الإجازة والثاني إجازة معين لغير معين كأن يقول أجزت
للمسلمين فيقتصر على ما ثبت من مسموعاتي الثالث إجازة غير معين بمعين كقوله أجزت التهذيب لكل
العلماء وأهل زماني الرابع إجازة غير معين بغير معين كأجزت مسموعاتي لكل أحد من أهل زماني الخامس إجازة المعدوم

اما منفردا او منضما على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما يظهر في حصر الاصل الخاص المعين في محل
الاعتماد عليه اذا لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها الا في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة [illegible]
ثم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة
الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة
وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه
عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي
من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية به [illegible] ومنها المكاتبة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر
بخطه او يامر غيره بان يكتبه او كتب ان [illegible] فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت
لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه
خلاف والاكثر على الصحة [illegible] والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي
ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجز له الرواية [illegible] بل يقول وجدت او قرأت
بخط فلان وفي جواز العمل بها قولان **المطلب الثالث** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن
الشان في تحقيق جهته وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والاستيقاظ [illegible]
[illegible] فلا اشكال في [illegible] حجية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق
[illegible] يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما
وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد ويتفرع
ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله صلى الله عليه وآله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان
بدن وحمل اللحم [illegible] ومنها دخول مكة [illegible] لا انه صادف طريقه او لانه
[illegible] ويظهر الفائدة في استحباب [illegible] ومنها انه [illegible] بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه بذي الحليفة ومنها
[illegible]
[illegible] الطريق في العيد [illegible] وجعل ذلك كله على الشرع [illegible] مقام الكلام فيه
[illegible] ثم انه لا اشكال [illegible] كوجوب التهجد والوتر
[illegible] الزيادة على الاربع في النكاح [illegible] من الوجوب او
الندب او غيرهما [illegible] بين الوجوب
والندب وعلى الثالث فيتردد [illegible] بين المباح والمكروه [illegible]
[illegible] اقسام [illegible] الكلام [illegible] فعله فيجب

علينا

[illegible]

علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا اصالة البراءة
عن الوجوب وعدم دليل تام عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مدفوع بالكثرة الراجح في افعاله مع ان ذلك مقتضى
الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي [illegible]
[illegible] على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة باتباعه مثل قوله تعالى
فاتبعوه وغيرها ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فلو فعل بقصد
الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له كما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة
الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص
الخواص اجماعا مع انه اذا ابقى الاتباع على معناه الحقيقي وهو ايتان الفعل على ما فعله لاجل
انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد [illegible]
[illegible] ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل
المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا واجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط [illegible]
[illegible] على الخلط بين معاني الشرط وجعلها عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة [illegible] ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد و
وعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه
فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقطع في عموم اسوة في مقام الجواب [illegible] العموم
في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة هو موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد
[illegible] بالقول بالتبادر سيما مع مقابلته بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الاية الاخيرة الاباحة سيما وهي
في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال كونه
من الخصايص [illegible] بل انما يتم لو سلم ثبوت التكليف يقينا او توقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام و
[illegible] جميع ما ذكرنا [illegible] دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول
ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب
عما مضى [illegible] ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصايص [illegible] لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة
عليهم السلام لامتهم [illegible] فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه [illegible] انه واجب عليه او مندوب
او غيره ولم يعلم انه من خصايصه [illegible] على الوجه الذي [illegible] الى ذلك

[illegible]

فى العبادات دون المنكحات والمعاملات واحرى الى ان كان ذلك كذلك لنا الاول ان المتفق عليه للقائلين بالوجوب فى المنكر
السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما على الثانى فلما مر ان ليس منها ولا اشكال فيه وضعف قول
المنكر مطلقا ظهر مما ذكر ويوهنه ايضا ان محصلها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التأسى واما المفصل
فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع فى الاحكام الى افعاله كقبلة
الصائم لما روته ام سلمة عن فعله صلى الله عليه واله والتقاء الختانين وغيره الاولى معلوم فانه لا ياتى ضرورة ان الغسل من النقاء
الختانين ظاهر فى انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه عليه السلام كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة كان
جزما وفيه ان الحكم فى القرآن هو الحكم فى الفعل ومما تفرع على هذا التأسى به صلى الله عليه واله فى التباعد عن الناس عند
التخلى المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله صلى الله عليه واله انما يعرف بنصه بان هذا الذى فعلته
فعلته بعنوان الوجوب او بعلم انه كان امتثالا لامر دال على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة او دال على الوجوب
او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندب مع التمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وما يتوهم فيه الحكم
فيهما او يعلم بانضمام القرائن كالاشتغال فى قبلة الصائم والتباعد عند التخلى او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة
عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه فى الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت فى باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا وان
ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل فى مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من
الحركات والسكنات ونحوها فالكلام فيه واما لم يعلم فان كان مما يستحيل ولم يكن متلبسا به قبل الفعل ولفظا
مدخوله فى البيان وما كان متلبسا قبله كالتوجه فى الصلوة او مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها فى حال التوضأ
قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام فى جواز ترك ما يستحيل فيه مثل التقصير
والتطويل والسرعة والبطء الغير المعتد بهما فما فصل تفاوت القراءة بسبب ثقل اللسان ونحوها فى الكل ومثل
تطويل الغسل فى كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت فى المسلك فى العرف فيها الا بعض
العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا ينحصر بل نفى التكليف به تكليف بالايطاق واما التفاوت
الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه
فى طرف ساعة مثلا واما ما يشك فى دخوله فى البيان وعدمه مثل التوالى بين الاعضاء فى الوضوء بحيث اذا
فرغ من عضو شرع فى الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما
يشك فى دخوله لان الغسل العرفى للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اى وجه اتفق لكن اعتبار هذا القدر من
الهيئة هنا مما يشك فى انه هل هو مجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم انتفاء المحل

على واجبات ومندوبات وحصل الشك فى بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة فى الصلوة فنقول لا اشكال
المتقدم فى اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفى الجزئية والوجوب باصالة عدمهما لانه تقدير اثبات
التحقيق امكان جريان الاصل فى ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكور ان فى
الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجى ومما حققنا لك فى القانون السابق يظهر ان الاقوى فى امثال ذلك كما
هو البناء على الاستحباب او التخيير فى الفعل الذى لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيه الاستحباب لحسن التأسى
والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضى تحصيل البراءة اليقينية واجب
بحكم الوجوب فقد عرفت جوابه فى اوايل الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به
بخصوصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن هذا يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة فى
كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرعى هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على الحجية
فائدة تصرف المعصوم صلوات الله عليه اما بالامامة كالجهاد والتصرف فى بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع
بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته فى العبادات كلها من باب التبليغ وقد
يتردد فيشتبه بين القضاء وبين القضاء والفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابى سفيان خذى ما يكفيك وولدك
بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه واله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطينى وعيالى ما يكفينى فلو كان فتوى ثبت
منه جواز التقاص المسلط بلا اذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض فالشهيد فى القواعد قال
ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه عليه السلام بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يتردد بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهى له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام
وعلى الثانى يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ورد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا
يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا صلى الله
عليه واله قبل البعثة كان متعبدا لكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشىء وقيل كان متعبدا بشريعة من
قبله على اختلاف فى مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف
لنا ضرورة مذهبنا يقتضى افضليته من كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح والاشتراك انه كان اما
بالوحى او بالنقل من حامليه وكلاهما محو محض الرسالة والثانى خصيصة لا يقتضى الشاعبة واما الثانى فلو ثبت لافتخر اهل
الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا وكذا العادة تقتضى بنقله ولانه كيف لم
كان نبيا لا يقرأ ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه صلى الله عليه واله قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا كون
عيسى فى المهد نبيا ويحيى فى الصبى دون نبينا صلى الله عليه واله الى اربعين سنة نبيا فى افضليته واما بطلان القول بعد

تعدده يتبين فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوة حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعلونه من الاعمال والحج في
الاخبار واما اصل العصمة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشرع غيره من قبله وذلك فمع عدم عثور على كثير منها النبي نقل السابقين
الناس فيه ايضا نقل لبعضهم عنا بعض شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من ان ادلته
هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخبارهم عن
التوقف ترجيح الرواية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
اقتداء وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فمحمولة على اصول العقائد ولا قائل بحجة الجميع سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن
يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد بملة الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقائد ولا تفاوت فيها
مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة ولم يثبت
نسخه في ديننا فهل يجوز لنا التمسك به الا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرائع
السالفة مثل قوله تعالى في شأن يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى
انه ليس لنا التمسك به او ينبغي الحمل على طريق المدح لهم لا مطلقا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فهم ولا خلاف بها
يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا
وهو تم ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال
الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها
الاحتجاج على تحقيق العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه بالعثكال
ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق او ما هو المسمى بالعثكال قال
في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في البيوت بشرط خاصة وفي الحدود ممكن لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى
ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون ضمان الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص لانه لم نعلم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقيل دين القيمة بالامة التي
لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره مع عدم
انه لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح
والمصالح عدم يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك انه لزم النهي عن
المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالكاشف السكوت الرضا بقاعدة اللطف في العبد
واما ما ينسب الى المعتزلة كما نقل ان بعض الصحابة قالوا كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل فالجواب
انه يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون سكوته تقريرا دليلا على جوازه كما في قول الصحابي كنا نفعل دليل على

عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع ان في عصره عمل ذلك من غير اختيار او عن جائز يمكن ان يخفى
على النبي عليه السلام **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان
لا يتمثل به ويتفرع عليه ان من رآه في النوم وامره بشيء في اليقظة حق يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق ويجب امتثاله ونحو ذلك
ولكن اصل رواية النبي صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام فقال له عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله
من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الذي كان يراه صلى الله عليه وآله ويخبر انه كثيرا ما يراه في المنام صورته في اليقظة
في اليقظة انه كان عالما صالحا ... الذي رآه الشركاني في كتابه المعتبرة حيث رأى في المنام
فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسنين معها قالت لمن في المنام بانه خمس لها الفقر فما ورد في ... الاتيان
الرفض والوطي بها وقالت بانه عليها الفقر وكيف كان فالاعتقاد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا مع ان
ترك الاعتقاد مطلقا حتى فيما لو لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لو كان الغالب رؤياه
صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول
رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام
قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها روايات
اخر **المقصد الرابع** في الادلة التي تسمى العقلية فالمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي
وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون
واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون
ما يستقل به العقل ويفهم به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك
دليل الحكم الشرعي انه كما ثبت عند اصحابنا الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء
والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعتريها شبهة
وريب ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان العقل يحكم بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعل المدح في
بعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر من هذا الحسن والقبح في الجملة
على وجه النهي المترتب عليها عقيب تصور الامر نفس بجزئية في الحسن الا برضى به كما يحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها
يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الاتيان في بعضها والترك في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح البديهي ان بعض صنع
الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان
اللزوم وانها مما يستحق بها من الله تعالى المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر والازم في ذلك انه طلب منا الفعل والترك
بلسان العقل كما ان الرسول الظاهري بين احكام الله وما امر الله به وما نهى عنه وكذلك العقل بين بعضها فيحكم عقلا بوجوب

للعبد الحكيم القادر العدل الصانع العالم بحكم انه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك
الوعد على الذي أنعم عبيدا من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا فاترك الاحتياج بسبب ترك رده اليه ويجازي العبد
القوي الرفيع بر القدر على عبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن بسياسة الظلم واما بحد الوديعة ولم يكن الظلم
وترك الرد مما لفر لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي في محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان
الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهم بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض
استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي
فهو مبني على الغفلة عن مواد العلم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك
العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضا مع ان
المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وان به يثاب وبه يعاقب وانه مما يكتسب به الجنان
وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت
من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلابد ان يكون من جملة
ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لابد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في
توقفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به ايضا لكن الله
تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وغيرها من الآيات
الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة ولا تتحقق الاطاعة والمخالفة الا بعد تحقق الاوامر والنواهي
من الكتاب والسنة ومع انتفائها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وغير ان المخالفة
لا اطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته
وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون توسط
وحي من جبرئيل واتيان كلام واشتغل نبيا بانه اطاع الله من جهة العقل فيما يطيع الالهام فيه صلى الله عليه وآله
والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من قول
المعصوم او فعله او تقريره دون غيره كلام في هذا الدليل القطعي العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا
اذا رأى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي
حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف
يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولابد من المناقشة فليكن
في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك واستغرب بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا

بد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يدل البرهان على وقوعه فادعاء الوضوح فكيف تكون دعواه
مع تمامية الامام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب … الحكم بايجاده لا يوجد نقضا
على من جزم بذلك فان كل مجتهد ومكلف عقله … فيتم قطعيا كان او ظنيا بحجية في حقه ثم ان حصول فهم ان العقل
والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي
دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل بموافقته ايضا وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح
لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة والحكم بتعيين الحرمة
للخمر والخنزير اما ان يكون لجهة مرجحة اقتضت من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص فتلك الجهة علة تامة
لاختيار ذلك الحكم اما مطلقا او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقل لنا على تلك العلة على ما
هي عليه لحكم بمثل ما حكم به … ان ظاهر الشرع ربما توهم انه قد لا يكون شيء في اصل الفعل بان يكون تعالى يأمر بشيء امتحانا للعبد
كما في ما ذكره … فلا يضر لانه ايضا صحيح وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض
الامتحان مثل حكاية استعمال … لما هو في الامتحان لا في الذبح مع ان الا اثار امر مخصوص للامتحان ايضا دون
امر آخر من جهة مقتضية وحكمة معتبرة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياه
لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هو الفعل يحكم بحسن ذلك الطلب
كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به
العقل فقد حكم به الشرع فيتصور فيه تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بمعنى انه يذم الفعل وعدم الرضا
بالترك او الفعل او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون
بالفعل او مبغوض ومكروه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الثاني الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل
بانه مراد المعصوم ومطلوب … وتركه فيعني انه لا بد ان يرد او غيره فيه خطاب من المعصوم عن الله تعالى من الاحكام
عند احد من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان لكل شيء حكما ورد من الله تعالى على النبي ويبلغنا … في
بعضها نحن وبقى عند اهلها لاجل مصالح … ولكن الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو حجة حتى من الحكم عند اهله في
شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام ولا ثمرة في هذا التقرير الا الاول وبالجملة لا ريب لمن هو الا تحقيق
في كون دليل العقل مما يعتمد ثبتنا الحكم الشرعي مع انه شيء يشير اليه اعتمادا باقاويلهم يصرحون في الكتب الاصولية
والفقهية بان من ادلة الاحكام الشرعية هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد
الوديعة والظلم ويدعي بذلك تصريحهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب من
الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يحكم بانه

بيان الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ووفد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والنافع
والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح واما الغايات فالمطلف انما هو انتهاء من العقل والنقل
حتى يكمل بيان البيان ويتضح المحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض يختصر لا يليق
كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانما نزل على نفي
العذاب قبل بعث الرسل مطلقا فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه واجبا شرعيا او حرمته حراما شرعيا اذ لا معنى لشرعية وجوب ان
الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب [illegible] لا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء والعفو
عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه [illegible] فلا يجوز ولا
وجوب وفيه ان هذا انما هو [illegible] الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من
حيث هو امتثال وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب بالحجة العقلية فلا امتثال ولا
مخالفة ولا وجوب [illegible] من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا فيحصل
الامتثال والمخالفة ولا يحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ولا [illegible] التعذيب على الا باعتبار [illegible]
ظ وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والاشتغال عن ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله
مصروف لا امتثال والمخالفة ظاهر فيصدق بعث الرسول ح وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم
الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب [illegible] من ان المراد بعث الرسول هو حجة البيان
التفصيلي لا مطلق البيان الذي يبين العقل تفصيلا ويظهر [illegible] من حكم العقل في [illegible] الاترى انا نثبت
كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان [illegible] النبي [illegible] تفصيلا فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي
المعصوم وحكم العلماء اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس كاشفا عن قول المعصوم وبما استخرج العقل الحكم
حال استخراج اتفاق العلماء والمرفا المحقق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف
مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول [illegible] وما كنا معذبين حتى يتم الحجة ولا [illegible]
ان مع ادراك العقل الحجة تام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن
وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية تحتمل [illegible] الكلام فلا يعارض الدليل القاطع من حكم العقل مما يستقل
ولا نوافق في ادراك العقل بالاستقلال انما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على تقدير [illegible] والمعترض ان [illegible] في
استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو الحق فاذا ظهر [illegible] خطاه
فهو معذور كما هو [illegible] الاستقلال في بعض الامور [illegible] التشكيك ومنع [illegible]

ولهذا عزب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة
الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العذاب في الكفر
على الظلم والكذب وغيرهما فيرد ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان ايضا راجع الى التعذيب على الاعمال فان
الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية عن النظر يجوز ان
في تركه مظنة الضرر ومع دفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على ترك [illegible]
من [illegible] في المحرمات الشرعية [illegible] باب [illegible] الرجوع وثانيها
الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وعلى ان على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم
وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه
ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد
من بعث الرسول هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد [illegible] العقل مستقلا فانه تحصيل للحاصل ثم هو لطف [illegible]
وتاكيد [illegible] الواعظين في التكاليف السمعية [illegible] كثير منها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع
والتحليل [illegible] في الشرع [illegible] العقل [illegible] بالادلة المتقررة
وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد [illegible] العقل
الصلح والفساد [illegible] ان لم يكن بحيث [illegible] العقل [illegible] ما يستقل به [illegible] الاخرة فهو على الاخرة
خلاف [illegible] فهم [illegible] العقل [illegible] في الخبر من [illegible] الكتاب
[illegible] مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل [illegible] في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع [illegible]
من الاتيان والتعريف وارسال الرسل [illegible]
[illegible] وان ادرك العقل [illegible]
بحيث [illegible] العقل [illegible] في تقريب الاستدلال [illegible] من باب [illegible]
[illegible] من الشارع [illegible] عليه بالمنع الشرعي [illegible] العقل
استقلاله [illegible] العقل [illegible] لحكم الشرع [illegible] اصالة البراءة [illegible]
الحكم بالوجوب [illegible] الحكم العقلي [illegible] انما [illegible] الحكم
كل ما لم [illegible] ادرك العقل [illegible] الحكم
بالمنع الشرعي [illegible] ولا يجوز اطلاق الحرام الشرعي

معتبر في الاصطلاح بل وضعيف بان الحكم هنا مستلزم ذلك ليس بحكم شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح غير راجع الى المعنى
الثاني فان قلت الحرجة المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري المكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى
يصل النهي لا ان الحكم لا باس في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان الحكم ما لم يصل الحكم هو الاباحة النفس الامرية مطلقا
قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على كل الاباحة الواقعية لا لشيء الا انه لا يصح جعله منفيا مغايرا ... كل شيء مطلق حتى يرد ان المكلف
لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى آخر في التحقيق
ان المعتبر في الاثر هو الظاهر لا التأويل وقوله عليه السلام مطلق مساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح الاتيان
القبيح فاين ذكر عندنا انه قبيح لا يجوز ان يجوزه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ... ان العقل ... ثبوت
فساده وان كلا منا على فرض ان ذكر مخصص الحديث بما يدرك العقل او تقم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما
لا يدرك العقل ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر ولعلها مشروطة بثبته
توجب تابعة كالسم ولا ريب انه في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد ومع ذلك يحكم الشارع
بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قررنا ان في ما نحن فيه في مقام بيان ان الشارع اكتفى من المخاطبين بعين
بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى اشكال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق هذا الخبر من رخصة تعالى
ما هو حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وفي ترخيص اكل اللحوم والجلود من سوق المسلمين وفي ترخيص اكل طعام
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والحاصل ان معنى الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه
والاعتبارات وتأثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحالات العلم والجهل وغيرها
وقد عرفت ان تأثير السم في ترياق الايمان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وقال الثاني
اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي
توارد هما عليه لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز
العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيرجع الى قول ... وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ثم
انكرتم من الالطاف ممنوع بمنزلة ان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات
العقلية وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي فيما لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من تقرير ان العقاب بدون اللطف قبيح مجرد
مع عدم شيء من الالطاف فمسلم ولكن لم اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي
واشباه المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك كم من البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا ليس
التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة

ومع ذلك

ومع ذلك فانه لم يثبت بمتابعة العقل وبعد ورود الكتاب بذلك كاف في الترغيب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما
يتعلق من كان العقل فقوله فلا يجوز العقاب الى آخره ان اراد عدم نص اصلا فهو ممنوع تسليم اصل المسألة مسلم ولكن
النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا ثم اعلم ان

عدم جواز العقاب ممنوع

ما ذكرنا من حكم ما يستقل به ادراك العقل ولم يرد دليل الشرع انما هو مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وتحكيمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق
النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا ولا
يتعلقون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم اختلفوا في الحظر والاباحة فالمحكي عن القائلين بهما في الاشياء الغير الضرورية للتعيش
كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة
فقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فيها فقال بعضهم ... وذهب آخرون الى الحظر
فتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما
هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء
مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم لان الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة
بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى
بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فالاستظهار فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ووضع الخشب والنبات
الغير المؤذية لا حكم للعقل فيها عند الكل وكذلك عندهم واستقلال الترك فيما يشتمل على مفسدة وما هو من ضروريات العيش
يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها الا ان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك
لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح العقلي ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد رحمه الله حيث قال الاشياء الغير
الضرورية قد يحصل للعقل جزم بحسنها فيما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره
وقد صرح في هذا الفصل بعض افاضل من تأخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة
المفسدة والمضرة العاجلة والآجلة ولا اذن من المالك في التصرف فحسن عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التصرف
وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتصرف بناره حيث لا يوجب ... الى ان
يكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كاشتمال
وجود خاص في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول ... فاد ذلك
العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتنى به عند العقلاء كما ترى انهم

[illegible]

يلومون من يحترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويحمقون بتجويز المضرة فيه بعض اصحاب الحكمة
والسهو ولو مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال ودافع هذا
ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه كما نفي احتمال مفسدة اخرى ايضا فقد عرفت انه قياس
مع الفارق فان مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذلك مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص
والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد [illegible] استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما
فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك حسنها وقبحها
ابتداء او مجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك الحكم بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول [illegible] النظر
التي حصلت له ان هذا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء
لامكان ان يقال شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن بمعنى لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن
فعل علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضرورية
فقد يوجد الامر بان ما دل على ان النافع فيها لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل حقيقي [illegible] دليل
عام يجري في كل الثاني [illegible] شم الورد منفعة ماذون فيها آه ومثال الاول ان يقال شم الورد [illegible]
المنفعة الخالية [illegible] وكل ما هو كذلك فهو حسن وغير ان هذا القياس في المباح لا يخلو من انضمام كونه
ماذونا فيه [illegible] كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام واذا اريد
النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في الورد نفع حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكلما
هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد [illegible] ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما هو كذلك فهو
حسن فنوع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجري [illegible]
النوع دون الاخر مع صحة القياس [illegible] لا اشكال [illegible] عدم حكم العقل على [illegible]
النظر عن كونه مجهولا [illegible] مع ملاحظة وصف انه [illegible] ان حكم العقل بحسن شم الورد [illegible]
انما هو مع ملاحظة انه مجهول الحكم واما مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم [illegible]
ح ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول
الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كونه مقتضى دليل الباحثين
عليهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم [illegible] والاغماض [illegible] فيبدل الحكم بظهور خلافه
كالحكم الشارع بعد ذلك [illegible] ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم فان هذا الكلام سار في
جميع المطالب المعلومة عند الناظرين [illegible] بقيام البرهان على المطلوب بل [illegible] ثم يظهر خلافه [illegible]

لا يوجب

لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان محكوما بحكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف
تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا ثم ان هذا الكلام يجري في بعض
فيه من الاحكام التي لا سبيل للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة [illegible] قبل ثبوته من الشرع من حيث انه مجهول
عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة [illegible] قبل العلم باحكامها التفصيلية بحكم عقلي
من حيث كونها مجهولة لا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة [illegible]
من الخطر التي اشرنا اليها و بما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام بزيادة الاباحة
الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة لان مذهب القائلين بها الاباحة [illegible] والحظر ما لم يظهر منشأ [illegible]
فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي [illegible] ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء و
شرب الفقاع [illegible] المسكر [illegible] في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنها الشرع [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] جميع المطالب [illegible] الاباحة [illegible]
الظاهريين [illegible] الاباحة والحظر [illegible]
على هذا المطلب بمثل قولهم [illegible] كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible]
الامر حرام [illegible]
[illegible] وهو مذهب الاكثر
من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من
اصحابنا وبعض العامة [illegible]
الفرق بين المتوقف والحاظر [illegible] الكلام في
معنى قبل الشرع [illegible] قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفطرة او في [illegible]
بسبب حبس او مانع او نحو ذلك [illegible]
اصولنا ولما ورد [illegible]
يمكن وصولها الى كل احد من المكلفين [illegible] لبعض الاشياء
المكلف لم يدرك [illegible] التتبع التام كاف
كل الا [illegible]
منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع [illegible] على
[illegible] على كون غير المقطوع به دليلا [illegible]

للشرع بالخصوص ودعوى قبح التصرف من حيث عدم كونه التصرف في مال الغير بانها وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة
مضرة اخروية محتملة فيه بعنوان القطع فيما يخفى اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء وحصول
ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع
وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نعلم فيه نهيا ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به
فلا عبرة اذ الاعتماد اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي
بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مفسدة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل
ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يبقى لنا مما يستقل بحكمه العقل بعنوان القطع نعم يمكن
ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك
من جزئياته فيحصل الحجية بسبب من جهة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يبقى ان الكلام في هذا القسم من الادلة
العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما لا يخفى في قبح الظلم وحسن العدل
ووجوب رد الوديعة وغيرها في ذلك لا ثمرة لان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من
ذلك ولا ريب ان الدليل المعتبر فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك به دوري
دليل قاطع لاجرم وجد هو الحجة في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد
ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيما اسسوها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار
في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستقف عليها في مواضعها انشاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا
دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع كثير في استنباط
مسائل الفقه كما ذكر يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن
لم يحصل الظن بالحكم الا بها … فيلزم اتباعه … ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا في اصل
الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي ما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة وحرمته
كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وكذلك او من جهة ان يحكم بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع
على القول به او حكم بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم بحكم لا ان يحكم ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله
وبان ماثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولهما
في الآن السابق وظن العدم بمجرد القدر الخالي … فيحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان
متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المأخوذ من الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة
اثر كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان … ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة

بل هو من المسائل الكلامية … الاجتهاد والتقليد … في المسائل الفقهية

ما لم يعلمنا

ما لم يعلمنا المنع منه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن حينئذ من جهة العقل فالعقل انما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا
منطبقا كالعدل والظلم مطلقا ومثل الوديعة وكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكم يفيد تكليف ما لا يطاق
وينطبق تحته نحو وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامرية فيما لا نص فيه ولم يرد حكم العقل يحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل
قطعي وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكم القاعدة كما … فيما يا حسن
والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة وهكذا ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكم بان
ماثبت فالمظنون بقائه اذا كان ماثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان
دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب
الاباحة فيما يدرك العقل الاباحة فان المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة بمثل ماثبت فيه لا نص فيه
ولم يحكم العقل فيه بشيء بمثل حاصل الكلام في ما في الادلة العقلية وحصر انقسامها الى … هذه الثلثة
المذكورة مما ذكروه ومثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل … عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها
كما سيظهر لك في المباحث الاتية انشاء الله تعالى

قانون

من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها
اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح
… منها الاول والاستصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال الزمان فيها عدم اشتغال
الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذا الحال
في الآن الذي … باشتغال الذمة لم يكن لا بالتكليف والتكليف محض فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما
في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او ورود
البيان انما يجب … والطلب … فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث
ان الراجح عند العقل براءة الذمة اذ جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون والكون الاصول يجعلوكلا
واحد من المعنيين الاولين اصلا براسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاولى هو ما يسمونه استصحاب
النفي واستصحاب حال العقل ويجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل
دليل العدم فجعل اصل البراءة قسيما لهما مشكل ثم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم
من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وكذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية
واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بوجه اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل انما هو في اثبات الاحكام
الشرعية ونفيها الموضوعات … من حيث انها احكام شرعية ودعوى … بالخصوص …

احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت بها شي يجب
عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيحق حكم الشارع في المتنازع فيه بنفي الحرمة مثلا في الواقع الذي هو ليها
اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا واما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة
ولا اصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصلح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ويوافق
مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة فلا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل
انما هو من باب التوافق لا اتفاق وربما قيل ان عند المحققين حال الاستصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرآن
تغير حالة لم يعلم شمول الحكم للاول لطيا ايضا فانما ليا امارة على شي ولا يثبت بها حكم بل يحصل منهما اعتقاد ان عدم الحمل
على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم وضع ما يثبت بها اولا وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل
على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكم ببقائه كما كان وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة
الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الحرمة ايضا فلا
وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعلهما موضوعا للمسئلة التي نحن في صدده بانها او الحق انه
بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ووضع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى
التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة انما فيما يستقل العقل بالحكم بابا حتى قبل وصول الشرع
الوارد والاكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما ثبت
بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم
العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشي مفسدة كامنة لا تظهر الا ببيان الشرع فان احتمال ذلك لا يضر
فلا بد لنا من بعد من اثباتها لنفسه باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا
يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا او عدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي
الحرمة فيه اذا لم يثبت المنع عليهما او الوجوب في الثاني فبقي الصورتين الاولى والثالثة في الثاني مسكوتا عنه عند العقل
لانها ليس كغيرها الورود والاكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه اذ لعل
تم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يلغي في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة
بالشرع باشال ذلك ايضا وما ذكرناه من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة فلا الشرع ومن
ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجي الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره
بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول مطلقا فصلها في المعتبر بما يعم به البلوى وبغيره بان العادة تقضي
بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لاشتهر وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهه كما هو اليوم الخفاء

نقل الينا فحصل الظن بعدم الوجوب [illegible] فيما يعم به البلوى [illegible]

البيان

البيان لا اول زمان صدور الشرع ويتوجه عليه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام على النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة
عليهم السلام وانه لم يبق شي الا وصدر حكمه عنه صلى الله عليه وآله ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان
الحكم الوارد صدر فيه عنه صلى الله عليه وآله انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل
واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكم الصادر عنه صلى الله عليه وآله
مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وان خفي انه انما يحسن لكثرة وعلى الحكم والاباحة الشرعية
وعدم وصول الخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة لقبح التكليف بما
لا يطاق لو لا ان الشرع في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف البيح لا
بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران والحاصل الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه
نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وعدم الحرمة وحكموا بلزوم التوقف
فيه وهو ادنى النص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول ولذلك ترى قد اشتكاه
ان النص الشرعي حجة اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى في الكتب الفقهية من كتب الفاضلين وغيرهما
من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه
بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد
الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتواهم
وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وستشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا محمول على ذلك اي على
التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في
حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم
الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في
في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة
حتى يرد في شي منها نهي فظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون
من بادر الى تناول شي من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول
شي من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انه لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نعلمهم
الاحكام ببعث الرسول لا بمجرد حصول ما سبق في البحث الاول ليظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي

او نقول ان الوصول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى يبعث
رسولا فلا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ومن الاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات
الى زمان يستلزم الغاء لا ايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلام بين الاستدلال بالاية باصل
البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية لا لزومه بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب
والتحريم من الشارع يستلزم الوجوب في الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلاثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل
البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص والمراد
ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية
ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة لا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق
في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا
في موضع اخر مرسلا ووجه الدلالة ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عما نهي عنه مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن
تناوله فيجوز تناوله فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب تنهي الشارع وحسن قبحه وسقطه والمراد من النهي
في حديث الصدوق اعم مما تضمن الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد
من الشرع حتى يثبت التقييد او على الاحتمال التحريم فانه وقف او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مرات فيه
ذلك من الحمل البعيد تاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها الضعف معارضاته كما سيظهر ان شاء الله تعالى
وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح من حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع
عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد
والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما
لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه الكليني في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن
يحيى عنه عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة
وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على
عدم التكليف والمؤاخذة لا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله عليه السلام
الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوها وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواها الكليني في نوادر المعيشة
عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكم الشرعي اشكال بل الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان

حتى يعرفهم ما لا تدركه

المتصف

١٥٤

المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلنا الشيء اعم من العقلي ليشمل مثل التصرف في الهواء الذي هو
ما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحلال في الرواية هو الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص ولا يكون القسم
هو غير الاضطراريات لعدم انضمام الحلال اللغة اليها وقد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها متعلقا لحكم
المتعلق بها وحكمه وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها فان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كاكل
الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وقت
الاصباح وان كان حرام الاكل بالذات فاعم فيه المتعلق او الحال والوقت ويعين كونه من افراده مثلا اشكال فيه وما يحتمل
فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية واما انها في الحكم منها ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت فالحال كالاكل
لحم الغنم المملوك الغير المغصوب ونحو المذكى في حلال العقود دون المحرم بسبب خلاف اصل المذكورات كلحم الخنزير
الغنم المغصوب او الحلال او غير المذكى او على التخمة فاعم المذكورات فلا اشكال في الوصل الحلال فمقتضى الرواية كونه
حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة الثالث في كونه على التحريم لا مثلا بعلم انه كل وكذلك اللحم المشترى
من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون بسبب اشتباه حكم الشرعي الشك
في انه اي قسم من الاقسام الذين علم حكمهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بالموضوع لا يحتاج الى دليل
شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فقد تكون من جهة عدم الدليل اصلا الا في مثل الشيئين وكلا
في ثبوت اخر ويرجح هذا في كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في
نفس الحكم الشرعي ايضا لاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه وقيل ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال
التي تتصف بالحل والحرمة وكذا يشمل الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال والتخريج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال
كالاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر
هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا
ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم
حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على
التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقرب ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمار ان لم نقل بوضوح حرمته وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه
حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي
يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى
نظرا اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بل يلزم منه خروج

لاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وبعض افعال الباري تعم مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء
من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما اصلا وعدم قابليتها للاتصاف بهما وخروج الافعال الضرورية
لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما بحسب الاحوال ان فعل المكلف
اختياري وخروج ما تعين حليته او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال الكلمة في غير حلال او حرام في
معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به لخروج ما لا يقبل الاتصاف
بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى
لاخراج المذكورات لان المراد من قوله عليه السلم فهو لك حلال ان مجهول الحال حلال ولا يتصور الجهالة في الخروجات حتى
يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح والحصر باعتبار المفهوم المخالف لا نسلم انه مع ان السالبة المنتفية الموضوع وهو
غير صحيح فان قلت ان هذا يرجع على ما ذكرت من اختصاصه بالشبهة في الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول
فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية
في الموضوع مما ثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة
بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر في معنى
الحديث يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله عليه السلم حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد
منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج بالبينة او غيرها الحرمة
اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا
وهو المعنى المتبادر منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق عليه السلم كل شيء هو لك حلال حتى تعلم
انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك ولعله
حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غيره او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لغير الحكم تامل مع ان
قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التوهم بقوله عليه السلم والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني
ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع
وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو
بجميع مصاديقه لك حلال والذي لم تعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف
الحرام بعينه يعني انه هذا المعين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصاديق والمفهوم والكلي والفرد
في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس

البعيدة

البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي والوصف في عنوان الحكم من الصفات الحكمية فعلى هذا لو حصل
الشك في حرمة الشيء فنقول ان الشيء ليس له فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه حرام او حتى تعرف
الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الشيء من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع وكذا اللحم بل هو اما اللحم او المذكى منه وكذا ما
ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام
وكذا الكلام ليس في كل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثل لحم الحمير فان لحم
الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد ولا اصناف معروفة للحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا
فالمتبادر من قوله عليه السلم فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه
لا مثل ما مثله الصادق عليه السلم في الرواية والحمر وما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان
الكلي المتصور في التتن انه يحل المشروب المنقسم الى الطيب والخبيث حضرة الشرب عليه الحكم وحرمته
مطلق استعمال الخبيث ايضا ثم قد يتردد مصداق الكلي بين كليين فيبقى اندراجه تحت احدهما ليس نفس الحكم الشرعي
ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء
ولكن لا يظهر فيه ايضا بها انه الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا ظهر لك ان لا اصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة في
انه اطلاقات فيرجع حتى من الاخبار بين وجه ظاهر مما احتج القائل بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار
اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه
الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال في حديث وما لكم والقياس انما هلك من
هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى
بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا
ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن الطيار
انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلم انه لا يسعكم
فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم
فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وعمدة
ما يحتج به هؤلاء واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق عليه السلم فيما رواه
الكليني عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان

ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا او
لاجمال او لاحتمال ولاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي عما هو حرام في الواقع ومن اخذ
بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها من الاخبار المعصوم او للعلم العادي بذلك او المراد بجميع الشبهات فان لم
يحمل الشبهات على العموم وتخصيصه من الاخبار الواردة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولى لزم القول
بوجوبها اذ يحق ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لا نعرف حكمه بالخصوص من
حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فحكم نحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علم من الكتاب
والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها
التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم
عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها
من كتاب الكافي وغيره وكذا كتب جمعها الان هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء و[illegible] القاضي
القضاء انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا او دلالة
واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والصعوبة
نعم اولى بالتقييد والتاويل وفي اصل البحث الكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف
لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار ولادلة وادلتنا اقوى فيطرح ادلتكم او يؤول وغاية
الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان ويجيء ان الحق فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة
ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من جلها حمل جميعها على الاستحباب
والاولوية ونحن لا ننكر بل نقول باستحباب الاحتياط والتنزه عما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل
على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها او في ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب
في الخير والورع فما عسى ان يصير موجبا للايقاع في الحرام للامر والزجر الصريح في الحرمة وايضا ان بما ذكرنا
يحصل الجمع بين الادلة لرجحانها بالاشهرية عند الامامية المستفيضة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار
اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل
لا يحتمل بعض رواياتها في بعضها مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة [illegible] وورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية
التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاشتراك في حكم الاحتياط وكذلك حملها على التقية لاختلاف
العامة في المسالة وهذا ما نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم و
كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وساير

يمكن

يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع باصول عنهم في كثير من الاخبار واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه
يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلك بالخاصية كالسم
المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك من فعل الحرام وهو على فرض تسليمه ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا ارتكب جميع
الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه احدهما ولا يفيد ذلك انه بل من الكراهة
كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا والنهي عن بيع الاكفان لخوف الوقوع في تمني موت الناس وامثال ذلك والحاصل
انه طلب الستر لاثبات المواخذة والعقاب المتوقف في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما
لا نص فيه ليس بشبهة لان دلالة المقبولة غايته الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه
من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح البين وهو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيه مضرة ولو فرض
فيها مضرة كالمسكر لا نعلمها فان ذلك اما من جهة الاعتماد على رخصة الشارع العالم بها في هذا السم الكامن فيه فلا مانع من
القول باستحباب الاجتناب عن ما لا نص فيه من جهة جواز الحرمة بالخصوص ومكن الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض
فيه النصان فلعل الحكيم بانه يستحب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة لزيادة العلم
واما ثالثا فان العمل على هذا الحديث يوجب ترك الموضوع المشتبه ايضا فالقول بان الاكثر الحكمة العينية المخصوصة حرام
لهذا الحديث ولا يكون ما لا نص فيه معنيا مشترا من العشرة رجال الذا الحمل وجوب الحلال غير غريب بل هذه الرواية
في موضوع الحكم التشريعي اظهر من غيره وحمل ما هو من الادلة المحرمة لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وجعل هذه في
نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما ايضا فنقول ان هو كلا انها محمولة على
الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا اصح من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان
مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصادق عليه السلام فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم
المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين
غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا
يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبيان الشاذ النادر من الامر المشكل
الذي لا يجوز العمل به ويجب رده الى الله والى رسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلال الامام بكلام رسول الله
صلى الله عليه وآله في هذا المقام ابطال الحكم ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله عن المحكمة
الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ المنع فمعلومية الحق المجمع عليه تحقق
الحجية فهو اولى بالتبع فاذا كان ذلك مكروها يكون هذا حراما وان لم يوجد المقام بذلك فلابد ان نقول بعدم حجية
العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل بها يكون مستحبا فانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد الشبهات

في قوله صلى الله عليه وآله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فهي ايضا نقول بحرمتهما فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما اذا
الاحتمالان او الاحتمالات بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصادق عليه السلام ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض
الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه محمد بن علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده
عن الحسن عليه السلام ان الدنيا حلالها حساب وحرامها عقاب وفي الشبهات عتاب فانزل الدنيا
بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن اخذت منه شيئا وان كان العتاب فالعتاب
يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالحق فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما
والتخيير في العمل بايهما اراد وتحقيق الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا
في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وجعلوا
الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناه فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع والاخبار التثليث وما دل على التوقف
على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان
الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها وفطمه من الاخبار بين دخولها في الحلال البين مقتضى
حديث التثليث وقد اشرنا الى انه لا منافاة مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غير غريب ثم ان الادلة على هذا
المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها
من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها
ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال
طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوي احتمال الربع احتمال عدمه والثاني
ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس
والثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هو او
غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة
والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها فلا خلاف في حرمة القسم
الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث واما الثاني فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين
الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع
يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
الذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة
تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير

المحصور

المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس
بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير
مضر لان كل مكلف بحكم نفسه اذ ليس فيه وذلك كما صرحا المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة
ليست بما نحن فيه لا نعلم حتى يلزم اداة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا العموم
الطيبين الله ويغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز استعمال الجميع لا بحصول العلم بارتكاب
الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع او احدهما يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا الحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته
ليلزم الحكم بلا دليل بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق الاستعمال لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال
الواقعي حتى يلزم الحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن
نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب
الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي
يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا
يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب
الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه يرجع من حيث الجهة فارتكاب الفرد الاخير
الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين
ثم نقول انتقال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما اثار ح وان لم يحصل
العقاب بالارتكاب فلنا ان نقول كيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة
المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح
لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بان ذلك لان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة
والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان
وان اتصفت بها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها
بها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الا الحل والطهارة بمعنى
ترتيب جميع اثارهما سيما بحيث يصير مع كثير من الحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء
وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محله الذي يلاقيها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج معها
لايجاد طهارة لا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهيره عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا او حرجا كما لا يخفى

وقد يكون اجتناب الشيئين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كالواحتاج الى لبس احدهما في السفر في الايام
الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في
الاضطرار الى الاكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما
قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تأسيس الحكم ومنع لا رفع حكم
ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض
العام لو قاومه وترك الاخبار الواردة في الحديد لعدم مقاومة تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك
بالعسر والحرج حيث يستقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدارهما وجودا وعدما سيما وان الاضطرار الى الحرام فانه
عدم العقاب على كل منهما ولا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة الطعام لرفع الجوع المهلك فعدم
العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع
المحتملات ممكن ومحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان
ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن
لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم ما جرى المني في الثوب المشتبه يجري في المحصور اذا ارتكب كل من
المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست مما لا نعلم فيه انه فيعلم حرامه بعينه لان كون حرمتها
يقينية او نجاسة يقينية بمعنى اتصاف فرد في نفس الامر بالحكم الموجب للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بالحرمة
بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار
المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية
بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة
ابي بصير قال سألت احدهما عليهما السلام عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما
السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار وقد ورد في محمد بن
ابي حمزة وروايات عبد الرحمن عن ابي عبد الله وغيرها مما ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد في حلية ما
يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا الكلام موافق للاصل الذي قررناه وللاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة
برفع العلم والمقيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو
حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان في موقع الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة

للواجب

الواجب مرجوح الى الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال ان ما ورد في اصل
البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطئ في
المشتبه بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي
تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب لمنع الوجوب ثم ان تخصيصنا قولا آخر وهو ان الحلال
المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه
الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث
عليه السلام في جواب مسائل يحيى بن اكثم عن مسائل فسأل عن رجل اتى عجيرا فاجابه بما كان من جملة تلك المسائل انه سأله
عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين
الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب عليه السلام ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين
وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى
شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة
انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص هذه الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها
العمومات والخصوصات المتعددة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما عمل بالاجتناب في الاناءين المشتبهين
بالدليل الخاص ثم قال العلامة المجلسي في كتاب زاد المعاد في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على
ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو موافق لما ورد في الاخبار
المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه
اجمع الا الاخير فان من التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالها وقيل يحل الجميع لما ورد في
الاخبار الصحيحة انه اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن
حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط
اجتناب الجميع في المحصور والتفصيل الكلام في مظانه انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استدل على
الاجتناب بقوله لا يعتبر فيها الا ضرورة الا التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا وقيل
الاحتياط وصرح بعضهم بان معنى المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل
الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين في اقوالهم ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الادلة
الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث على حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها
حكم الى تعرف من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا

ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم تحقق الفرق بين موارد هما وقال بعض المتاخرين ان
التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم افراد ما احتمل التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد
سها وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالطلب بترك الشيء او بفعله
والحاصل لا اذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان نحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما
اشرنا سابقا اليه وكذا ان ذكر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكلف في
تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم
لما مر من الادلة الخمسة واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة
هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان الضرر فيه اسهل كان فعلا او تركا
كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصه بالمحتمل الوجوب وغيره لا وجه له فظهر
ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب
التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب
التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلم ثم ذكر في
الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع ولا اري ما قلنا بخلاف بعض المجتهدين والموجبون للاحتياط
كلاهما متوقفون في الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام ح هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط ولهذا
ما يتوهم ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب
الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط وللاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا
والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار
الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب الجماعتين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة
واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر الكلام في الاحتياط وتعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول
قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وفصل اخرون فقالوا مع اشتغال الذمة
يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل
يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون
بالاحتياط بقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها

القول في وجوب الاحتياط وعدمه

ورد الحديث
نفي رجوع الحكم الى ما يريبك ان يقع فيه

لا يقين

الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا نعول عليه في مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وعن
الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى [illegible] لانسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او
اشتغالها بما حصل [illegible] ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ
بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول
قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع بالعقل والنقل وستعرف
فيما تعارض فيه النصان في محله والقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان وامثال القول به يختص
بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين من العمل عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل
هو ما ثبت اشتغال الذمة فيه بحكم كما لا يخفى على من لاحظ مطاويها ولاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر
كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان
المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة يقينا لا بد من
حصول اليقين بالبراءة او الظن القائم مقامه لا لاستصحاب وقولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين الا باليقين والمراد
بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك والرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا
بحيث لا يثبت اليقين او الظن الا لم يتيقن
التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال الذمة الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه
هو الصلوة ولم يثبت اشتغال الذمة بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور
النفس الامرية لكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر
اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته والوجه الاستحالة التكليف
بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع
هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه علم
المراد الواقعي النفس الامري او فهم امرا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ العادة الكلام في تفهيمه ايضا
ربما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم عليهم السلم كثيرا ما لم يراعوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم
فما الواقع من ترخيصهم في تلك كونهم معه يكتفون بمجرد ظهور الفهم المراد والظن به
ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه وما علمنا انه هو الصلوة مثل
قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات

واذا

[illegible]

مسلمة

المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يتحقق انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك الا ان الاجماع على الاشتراك لا يدل على ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم سبب خطابه في العبادة يحصل في جانب
العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيرهما ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب
السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يقتضي التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل
مميز الصلوة والحرقة بيانا الا ما ثبت بالظن الاجتهادي وهو يقتضي عدم الوجوب حج واما فيما لم يتعارض فيه
نصان لعدم بلوغ نص غير الينا كما نشك في ما يطلبه في العبادة ومن جملتها مثل بعض الحركات والاعمال
القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ونشك في ما نطلبه من تمكنها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مطلوبية
ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف بهما اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا الحاصل
للقدر من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الميزة ولم يثبت اشتغال الذمة
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر
كلام سخيف وخيال ركيك لان مذهب الخبر الاخبار المستحضرة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار
وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه
فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا
يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل
القطع في جميعها كما اشرنا اليه مرارا وما يحضر فطوى فليس جميع بخلو في فالقول بان اشتغال الذمة بماهية
العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما اذا ثبت فيه من النصوص مع
جهة تعارض ثم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يجري فيما لو حصل
المميز المحصر [illegible] باثره الادلة المفروع عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو
معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في
فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يتجاوز عن محله وغير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره
المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا
بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما الا بما هو المتيقن الثبوت
والجمع على نحو [illegible] لم يكن مجمعا على مطهرية التطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف
اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة
واما استصحاب وجوب الاجتناب فدوام الحكم وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى الامارتين

وهو

وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير
تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز الاختيار لكل قول كلما نقول الاصل
براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة وكلام من يقول بالاصل وان كان
استصحاب النجاسة يقوي القول بالسبع وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي
هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة
في نفس الامر فلما لا يمكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد
كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل بمقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسل الواحد
لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الا في اليقين فنقول لا حجة للاستصحاب وقولهم عليهم السلام لا ينقض
اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته لها في
نفس الامر انما انا ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو رافع في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعيته
بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب
في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير منشأ لاثبات حكم
شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم
الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه لان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب
هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين
فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف
بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم
ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الرافع واذا
فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر سبقه بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض
الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فنحن فيما
نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة
عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعلك الى ما ذكرنا ينظر كلام
العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال
التفتازاني كما ان نفي الخلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة
في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال

مورد قوله والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المقصود ينافي ما يقتضيه استصحاب النجاسة
فيحتاج في اثبات الانتقال الى المقصود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات البيع
باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا بالاصل لا مرين او باقل خاصة نعم يمكن ان يقال بانه موافق للترجيح
البيع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل
وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا ترجيح
لاحدهما اما الترجيح للتأخر فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما
هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم ههنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري
في شرح الدروس من بعض الفضلاء وهو ايضا ما اخترناه من بطلان التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في
ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المتغير بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي
بان اشتغال الذمة متيقن ولا يحصل البرائة الا بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها
وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعموم التطهير
بالمياه الخمسة المتغيرة والمطلقة على حجر وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه
طاهر بالوجه الذي قد عرفتنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور
فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني
مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا
حتى يحصل اليقين او الظن بحصول الشرط انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات
وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده رحمه الله بما استثناه بقوله نعم ان مثل الامر بقضاء
الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع
الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه لا اصرف وجوب القصر في الصلوة او الاتمام
او الظهر والجمعة او نحو ذلك فان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره رحمه الله ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف
ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب
مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكما يدعي كونه من هذا القبيل
فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك
فعلا بجعله معينا يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على

[illegible]

مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة
الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي
في اول الامر ايضا ثم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا
بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك
ولكن لا يحسن ح قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من
اين هذا الفرض وانا يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل
الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس
كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب
المقدمة الذي هو الاحتياط لالتزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الخمس الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن
النص لم نقل بوجوب قضاء ما فات المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر
الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول كما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان
ظاهرها صورة العلم بخصوصها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على
ترك الفائتة النفس الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جاز الامر المأمور به بوجوب استعماله
عليه ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة حصول احدهما فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها
وتأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كليهما الان لا يلزم المحذور ورد ذلك نظير من يجعل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى
احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة
على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل المحتملات قلت مع ان هذا ليس اثباتا للاحتياط والتزاما للافراد المتعددة
لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتعين البيان فلعله
حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج
كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تأخير البيان مع تحقق
الاجمال قرينة التخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقروء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير
وكذلك الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائتة هي الاتيان بما كلف ان كان
هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الاداء والمكلف
به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا مع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو مع وجود المطابقة في عدد الركعات
لا يكفي في الاتيان به بجامع الحال الفرق في الجهر والاخفات وكان عدد الركعات دخيلا في المتبرة والجهر والاخفات

[illegible]

ايضا لكن الان نقول بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكفي الظن مع تعذر العلم
الفائتة في الاتيان بالجمع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فتردد فحران غاية ذلك ان
ذلك اقرب البدلين ومطلوبيته وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا يستلزم ومرادنا من هذه البدلية غير مثل
المغايرة الحاصلة للاصل الفائت المعلوم مع ترك ذكره فانه مما لا مناص عنه والمراد من البدلية هنا بدل القضاء لا
بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كان من
الخمس على التخيير ايضا بدل منها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن
القضاء وما يتمسك به هنا هو لزوم وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل المنع عن الميتة المعلوم كونها
المجهولة في محل قطع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرناه من الادلة وقد بينا الحال
فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب
فيها الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله عليه السلم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير الماكول
كالعظم المردد بين كونه من العظام او من الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب
الاستقبال ح اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة
مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها
معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء وبما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه
الامارات او اختلف الامر فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب
التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما
اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف لا يحتاط وان كان يخرج
به عن عهدة ترك الواجب لاجل اتيانه بما يحتمل كونه يبقى عليه ارتكاب محتمل الحرمة الواقعي جزما ولا ريب ان
ارتكاب ما لم يعلم ضرر ارتكاب الحرام واحتمال ضرر اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم ضرر ارتكاب الحرام واتيان
الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على جوازه فيكون تشريعا لا معنى لاستحبابه بل جوازه
ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل
ان يكون منه غير محتاج ان يكون منه بهما مجتمعا باعتقاد انه اصل المراد المأمور به وان التكليف هو هذين
كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما

يحتمل

يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نافر التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته ولا
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك ان العبادة مشروطة به ويحتمل ان هو ان المكلف به ح هو احدهما
مخيرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة
خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجمع من
افراد المأمور به فهو اتيان بما يدفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان
الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة ففعله احتياط بهذا المعنى وهو
حسن ويشمله عموم مثل قوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجيء
بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو
المنقول من اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح
الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية
فانما يحصل بهذا الفعل حسن من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في
الحدث فان الشهيد رحمه الله صرح بان طريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل
يتوقف على ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا
وللقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذ ما جعل من باب المقدمة فلا وجه لمنع الوجوب وذكر
الشهيد في الذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا
الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل
للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا
في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي
صلى الله عليه واله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه
وقوله صلى الله عليه واله للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت
السنة وقول الصادق عليه السلم في الخبر السالف انظر الى عمرك يقضى ما لم تعرض عليه وقول العبد الصالح في
مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك ورد بتحقيق المنع حرج
منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج
فيفتح باب الاحتياط يتعدى اليه وقول النبي صلى الله عليه واله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن

حران عن ابي عبد الله عليه السلام ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب كالاول لعموم قوله
تعالى ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته الجواز بحذف قال ابو عبد الله
عليه السلام وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان الاجماع شيعة عصرنا وما داهمه عليه فانهم لا يزالون يوصون
بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك
الذي يمكن فيه البناء والنهي كالامر ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأمل فيها
ولكن ما ذكره الشهيد ره مع تحققه بالتحقيق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي
في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وسيجئ وعبرة لا النزهة ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
فهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك
في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال
لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام المعلوم ليس باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه
فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة
ما دام مشتغلا بها والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكم وجوب الاتيان
للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في
اجزائها فالشك من حال المسلم الاتيان بها فهو مظنون فلا يجب ذلك فيها الا ان الاحتياط لتساوي الطرفين واصالة
البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الباقية فهو
وان كان خلاف الاحتياط من جهة الجبر لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل
والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وما نقلناه عن الشهيد ره فان دابهم في القواعد
الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا فمن ثم ترى انه ذكره في قاعدة
نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما
مسئلة الخنثى كالمرأة وجعلها بين احدهما الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب
الجمع بين المذاهب مهما امكن في محل العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره هنا وهو باب مطرد شايع في
الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى حتى انهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير
عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص حتى يكلف بها ولكنها لا يعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة

فمن

فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا
بالاحتياط وقال في المدارك هو يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم
بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة
في وجوب الستر اخذا بالمتيقن والاشهر وهكذا ومقتضى ما اختاره في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة
التكليف ومن العجب ان الذكرى هذه الطريقة في مسئلة الجهر والاخفات فقال الخنثى يتخير في الجهر والاخفات ان
جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يسمعها من يحرم سماعه وانما ذكروه من وجوب الصلوة على
جميع القتلى اذا اشتبه المسلم بالكافر بفريضة الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا به فلا يدفع ان
الاكثر اعتبروا علامات كيفية الذكر في الروايات الواردة في فعله صلى الله عليه وآله في قتلى بدر في عبارات من
كان منهم كذلك فيه اشارة الى عليه حج والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو
الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه ان الامر يتحقق بالاحتياط في الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين
الامتثال فلو وجب على الجميع وغيرها كما اشرنا سابقا وقد ذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى
فقال ان محل الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجمع اليها فيما اشتبه فيه من الاحكام ويضعف
عن الاجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب الوجه
فالاشكال لا يمكن ما ذكره ره من ضعفه فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم بمطلقها
للحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل مع ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة
الى الجهات المتحيرة واما استنباط الفتاوي والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم
بالدليل كما صرح هو ره في القواعد ان ذكر بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في
المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموقف في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية
وعن ... بين الزوجتين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وتقدم المزدحم في الاوقاف والمدارس و
تعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة
اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس
فلان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله صلى
الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيرهما مما مر في السنن وجوازه اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا
الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من
الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف ويجعل هذه الكلفة على عباد الله

فعل الوتيرة والخوف من المؤاخذة مع ان ملازمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للعصر والجرح منفيان بالكتاب
والسنة فالرواية مطلوبة على المسئول كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان الاظهر ان العدول عن الاستحباب الى
الوجوب فيما يحتمل الامرين بينهما يوجب تحصيل الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك
احتياط
انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الا
مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب
قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم
يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعها الى ما لا يريبنا وكذا
فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى
اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في ترجيح التعارض
عن ذكر الاحتياط والحق ذكره فيها لا الاحتياط ليس الا قليل منها وهو لا يدل على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان
يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة
الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك
انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اريد منها
التشكيك فان المناسب العمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك
والحمل على ارادة ان لا يفعل بما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله
بعيد مع انه لا يلائم ح التشكيك بين الفريقين فانه يصير ح معنى قوله عليه السلام الا الى ما لا يوجب لك الى ما لا يوجب عدم شك في
حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون
مسبوقا ومحو مرجوحا اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود ازالة
لبيرا بقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان مراده
هو تلك ما يوجب التهمة ويعلم طهارة الذيل وحفظ الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط
بعيد هذا كله مع ان الظاهر ان كان الاجتناب عن الشكوك غير اليقين فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة
مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ
في معنييه كما حققنا في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على
الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البراءة فيحمل على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين
عليه السلام انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وغيرها من الاخبار من السنن انه لا يدل

لا على

لا على الوجوب لمعارضة بنية التقييد بمشية المخاطب على انه لا امر للاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين
ادعاء من قبيل قولهم لا اسد الا زيد يعني هو هو فكان الاحتياط لحفظ الاخ وصالحي ما هو مصلحة من
كونه في طلب حث لا حاجة فقط لا بد ان يكون دينك ولا مانع ان من جهة الشارع من اخذ ما هو حائط له
او يستحب ان تاخذ بما هو الحائط فربما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن الحسين بن سماعة
عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل
ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت
صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائط
لدينك وغيرها من الاخبار من السنن انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرتفعة
بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق لاجل ذروة الجبل على القول بكفاية استتار
الشمس بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال والجدران ونحوها ح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب
عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلاة المغرب على الظاهر الصحيح اطلاق اشتغال الذمة
ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الثالث تحقق كونه مكلفا بالفعل فيجب ان يبقى اشتغاله
حال الصلاة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجري فيما
نقرر كونها في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب لكنها لا يدل الا على الاستحباب كما
لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال
سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء فقال لا
بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وغيرها بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل
بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما مر فكما انا الان
لا يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذا الاصحاب لا سيما ادام ايضا كثيرا ما الظاهر لهم ان الشيعة
حكما بالاجمال يعرفون بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوع
مثل مسائل جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بيننا هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص
ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص هكذا اما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه
اشتغال الذمة بشيء مجمل مردد بين فردين والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف
في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة وقد عرفت بطلانه لا من جهة عدم الخلاف مع

ما عرفت كلام المحقق ونقله للاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا الى زرارة قال سالت الباقر عليه السلم فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبايهما اخذ فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا
عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به و
دع الاخر وحينئذ فبعد تسليم السند انه معارض بما هو اقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من
جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب انشاء الله تعالى مع ان بعض اخبار التوقف الدال على
الاخذ بالاحتياط ليس من باب التسليم ايضا غايته الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع
اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي ابرهيم عليه السلم قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو
في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظاهر الرواية
جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بما ينافي العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون
تنبيه لا اشكال في جواز اعمال الاصل قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم
بالاباحة فيما هو واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يعرفون كثيرا من المنافع التي لم يمنع
عقولهم الى مضارها فيميزونها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها
مامورا بها فما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في حضرة النبي مستترين في حجبه
يتمهدون في كون ذلك باقيا على حاله الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما لحوق الضرر
الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه الهيئة
الى زمان الغيبة بل بعيد ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه لو وجب الخطاب
باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الامر عليه ولم يبحث لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض

المتكلمين

ذكرها لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروط ان لم نذكرها ونحن نذكرها مجردا
كلام مع الاحتياج اليه وان لم يكن نوضحه بوجه لئلا يطول الكلام بذكرها **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي
من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن
احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر القليل وفي الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم
تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة **والثاني** ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح
انسان قفص الطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان التمسك بالاصل فيه
تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله عليه السلم لا ضرر
ولا ضرار ما يشمل مثل هذا فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح **والثالث** ان لا يكون ذلك الامر
جزء عبادة مركبة بل اثبت تلك الاجزاء هو النص وهذا كل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك
باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على نفي فاذا فرض كون الاستعمال سببا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لعدم لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمة زيد بدين عظيم
وكان لو ما لا يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك
غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة فالحق او وجب وقوعه في هذا التوهم
فكلها غير منطبق على مدعاه اما الاول فلان الدليل قائم على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع وذلك
لا يصح التمسك بالاصل واما الثاني فلا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب
اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزام الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة
الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثالث فلانه لو فرض فيما حصل الماء تدريجا وكلاقة يبقى ماء في الغدير بحيث
ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا ح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك
الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض حصل بتلازم بهما
كالوارد ناقلا الماء لتطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير
منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء لا يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه بل يثبت وجوب
التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث فنقول ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الاصلي المعلوم
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيحقق الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ اصل الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا

يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم
احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجريان نعم يمكن ان يقال اذا استعمل محلا ذا الماء ثم علم بالنجاسة وشك
في ان الكرية تقدمت على وقوع النجاسة ان الاستعمال حال كان بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم
النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احدهما على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال
واصالة العدم الملحوظة بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها انقطع بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم في
الاستعمال ايضا قد وقع حصوله في زمان يظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني فيعتبر ان نفي
الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بين ضرره وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع
ثبوت الدليل بل قبل الفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا شك في عدم
الجواز وان ثبت عدمه فلا شك في الجواز وان شك فيه فيمكن ايضا العدم لثبوت الدليل فلا يحصل ما
ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله عليه السلم لا ضرر
ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول انه لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته بقيا لوجود
الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي بمعنى تحريم الضرر والضرار واما المراد ان المنفي هو
الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص جبر [illegible] الجبران [illegible] بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق
والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست جبرا [illegible] قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان
في المذكورات لانه غاية العقاب على ذلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على
ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الحديث ح لم يحوج الله العباد
ولم يشرع لهم ضررا [illegible] جبران فكلما يحصل فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك
ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف فالله يرخص الشارع فيه جبران فضلا عن [illegible] اذ ليس معنى الحديث
لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على احد كان بلا جبران بل لو اصل الله لكل ضرر جبرانا وان فعل المكلف بل [illegible]
اذن الشارع وان الجبران يتعلق بما له الاضطرار بمثل ما اضر ونحو ذلك ففي كلتا الصورتين يحتاج اجراء اصل
البراءة في عدم الضمان [illegible] بعدم التعزير ايضا [illegible] في ثبوت خيار الغبن في
لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري [illegible] البايع [illegible] هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار
ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة [illegible] الضرر [illegible] حرام [illegible]
الضرر قد حصل وهذا عدم [illegible] لا نفي الضرر ويمكن ان يقال يجب تداركه من بيت المال ولا لزوم
الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خارج عن الاستدلال بنفي الضرر

مع ان

مع ان لحكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا يدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها
ثم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلم قال من اضر بطريق المسلمين شيئا
فهو ضامن وهو غير الحديث وقال بعض الافاضل في [illegible] لا ضرار [illegible] مع ملاحظة قوله عليه السلم
لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا ليقين
البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع [illegible] ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو [illegible] وان اراد من قاعدة
الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه [illegible] مع الرجوع الى اهل الخبرة لاثبات الحكم شرعا
ثم ان الظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع بنفي الضرر من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا كما يظهر
من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيما يلزم
منه اضرار عبيده [illegible] من اضرار العبد بعضهم بعضا فانه ح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من
جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل
وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال
ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم اقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع
انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في
الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد وكالايات والاخبار الدالة
على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها اصرح في العموم واما نفي الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله عليه السلم لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي والتهذيب
في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلم قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا
جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله
صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه
حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيما اجد في كلام
[illegible] وروى الحلبي عن زيد عن الصادق عليه السلم قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وفي مجمع البحرين [illegible] وقد
تعرفت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما يقابل الانتفاع ويجيء
الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والعسر المنفي من فعل الله مثل وجوب القعود في الصلوة والافطار في

الصوم للمريض ومن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على الكل
الثابتة لو نهيهما كما ذكره او على نفس التكليف فيتغير اساكعدم نجاسة الحديد ثم ان هيهنا اشكالا من وجوه
الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في
الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك
والشبهات والنقل عن اديان الاباء والامهات والثاني هل المذكورات حد او موكول الى العرف والفقه
والثالث تماثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض به الدليل ادعي من كلاد لزوم على الثاني فحمل
مخصص بها سائر الادلة لتراه يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس في
الزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرهما وكذلك الاشكال في سائر الوجوه فنقول
الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة
ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي اي
معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية
من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض
فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منها من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال
متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم
هذه الزيادة ثم ان خلف النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة
والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع
وجواز بيع المراة من دون نظر ولا وصف ونفي التستر للاقارب والمراة الحياء واما من جهة التعميم كجواز الا
في الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية الفعلية وبعض المذكورات من باب الدليل والا فلا
في الاشكال الرابع فنقول ان قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا
للثاني من جهة العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاشكال
لو استلزم تغيير نقص العين سيما اذا استلزم التصرف في ملكه نقص العين وصرح بعضهم بجوازه والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره نفسه بتركه واما مع تضرره نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر
والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما والاختيار ان علم
وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه صلى الله عليه وآله

التحقيق في نفي العسر والحرج ٥

اذا

اذا الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته بأعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها
ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار
اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو
احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة نحو اخر هاهنا فقال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب
يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهرها تعميم
على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه
شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد
والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت
به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار
المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك
ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان المراد هو المقاصة من
حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب وما ذكره من اشارة من النص ظاهر
معبر المراد ووجه النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة
حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم
تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها
مفصلا تمام التميز بضميمة الاصل **فائدة** الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في
الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره ولئن كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناهم في الحجية على حصول
الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين
بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق
وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد
بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاما العلم
باستمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام
الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير
موقت وعلى التقديرين اما يقال بدلالتهما على التكرار او لا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في

شيئ منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الوقت فان قيل
بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة
بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن
شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح الفطر ام لا ويمكن في صورة
القول بالتكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان
من قبيل الموقت كالحيض او التابيد والدوام كالزوال ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب
لتنجس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز الصلوة في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا
سابقا لامكان حصول الشك فيهما ولا احتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح
هو اما باحوال الشرع في نفس السبب كالو شك في بقاء التغير كالو مزج المتغير بجسم طاهر له لون او في مسببه
اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة
فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية بلا تبع لها والوضعية وما يستتبع من الاحكام
الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وثانية
ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة
وتارة من جهة المزيل فقد يكون شك في كون المزيل ثابتا بعضها انا نعلم ان لم يزيله في نفسه الامر من شانه ازالته
وهو قد يكون بعينه معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على
الشيئ الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ويشك في حصوله او في صدقه على شيئ حاصل وقد لا يكون ثابتا
بل نشك في ان الشيئ الفلاني هل هو من يزيله ام لا ويجيئ امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد
يثبت الحكم في الجملة بحيث نعلم ثبوته من الاستمرار مع عدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار
معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في الحكايات النقلية قال العضدي معنى استصحاب الحكم الحال
ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجية الاستصحاب
من لا فاده الظن بالبقاء وعدمها بعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على حجيته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى حجيته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال
فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من
غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره
ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من

البراءة

البراءة الاصلية التي تسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي
كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن
المحقق الخوانساري نقل في شرح الدروس في بحث الاستنجاء بالاحجار انه قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب
بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق
بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى
اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التركيز في الحبل المطروح ومثل اصالة بقاء
المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى
اللغوي ايضا خلافيا ولو بعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او غيره فنفى الاول واثبت
الثاني كالغزالي وقد ذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في
زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلام قصير الذي نقلنا بعضه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع
بلا اشتراطه بشيئ اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم
بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك
بحدوث تلك الحالة الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل
الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا ما الروايات الاتية
ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرتم كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي
ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه
ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر ثم قال
فان قلت هل الشك في كون الشيئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيئ
وشككنا في صدقها على شيئ اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم
مستمر في الجملة ومزيله الشيئ الفلاني وشككنا في ان الشيئ الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره انتهى ونظير ما ذكره الخوانساري في المقامين لا يخفى وقال المحقق السبزواري في الذخيرة

بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذى سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان
الماء المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض
الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج لزم منه نجاسة الجميع لان الكثير المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه
ينفعل بذلك المضاف المتنجس برويه عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فما دل
الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة فى الماء المضاف النجس الى زمان
ملاقاته مع الماء الكثير وكذا بعد بعض الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابى
جعفر عليه السلم فى صحيحة زرارة ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على الحكم
استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعى الذى تعلق به اليقين اما ان يكون
مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا فعلى الاول فالشك فى رفعه على اقسام الاول
اذا ثبت ان الشى الفلانى رافع لحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك فى كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا
والثانى ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك فى اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له حاضر كما فى
على اعتبار متعدد او غيره والثالث والرابع وقع الشك فى كون الشى الفلانى هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر
المذكور انما يدل على النهى عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك فى الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون
غيرها من الصور لان فى غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذى شك فى كونه رافعا لم يكن النقض
بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك فى استمرار الحكم
معه لا بالشك فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين
اليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا للحكم بسببه لان الشى انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها
فلا يكون فى تلك الصور نقض للحكم اليقينى بالشك وانما يكون ذلك فى صورة خاصة غيرها فلا عموم فى
الخبر الى اخر ما ذكره ره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا فى بعض الصور الذى هو عدم علم
الرافع ولكن شك فى وجوده ويظهر منه ره فى غير هذا الموضع نفى حجية الاستصحاب فى الامور الخارجية
مطلقا فاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مط والثانى عدمها مط والثالث الحجية فى نفس الحكم الشرعى
دون الامور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية فى نفس الحكم الشرعى اذا ثبت بغير الاجماع والسادس
الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك فى حصول
الغاية والثامن الحجية فيه اذا كان الشك فى حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره ولا تغفل هو القول بالحجية مط
كما هو عند اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق او وجد او حصل فى حال

لحكم لكن وقع الشك فى وجود الرافع والثانى ان الشى الفلانى رافع ام

او وقت

ان وقت ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس معيشة
بنى ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الاماكن البعيدة والمسافرة الى
البلاد المتفرقة فى السواحل والقرى وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء والاذكياء من دون لومهم سفها ومنقصة
عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول فقط لان السابق لما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا
لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب
استعداداتها وتفاوتها فى مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان لكل نوع من
انواع الممكنات بملاحظة زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فى افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة
يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه والفرس مقدارا اخر
وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة فى الصيف والشتاء وهكذا
فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار فى الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار فيها بحمل حال الممكنات
القارة يثبت ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار
خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من
حيث ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالى الى العبيد وقد يلاحظ
من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى استصحاب الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه
من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالى
وغرائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة فى الاحكام الشرعية يحصل لنا انا نرى اغلب الاحكام الشرعية
مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم من حال الامر من جهة امر خارج من
الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه فى مواضع عديدة
عديدة انه اكتفى حين ايراد الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار
فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا
بالاغلب فتحقق حصول الظن بالدليل وهو وفق للشارع بالاستمرار وكذلك الكلام فى موضوعات الاحكام من الامور
الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوى ببقاء ما هو مجهول الحال وما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته
فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما يكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب معتاد المعلول
او يحتاج العلة للبقاء بل يمكن ان ابقى ذلك فى الحكم الشرعى ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول
وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص

او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان المرجح هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه
من الضرورة والوجدان حسبما مر كما يعرف باجمعنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظن هو الظن
على حسب تفاوت العادة المستتبعة حصوله المثل لتلك الافراد الحاصلة انما الاولى بالبحث اثبات حجية هذا الظن
نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا
الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ثم انه هو اول الكلام وان كان
ظواهر الايات والاخبار فان كان فدليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره
فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها فغير ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عمومها اذ دعوى القطع
بالمعنى كلية بما نحن فيه ثم وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجيته الا حجية ظن المجتهد وهو موجود
فيما نحن فيه وفيما ذكرناه غنية عن الاعادة فراجعه واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو
كلام خال عن التحصيل وغايته توجيه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بان المقتضي
للحكم الاول ان علم كونه مقتضيا الان لا الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا
في الجملة فتساوي احتمالي وجود الرافع وعدمه قطعا لا ينفع في اثبات الحكم في الان اللاحق
من جهة المقتضي بل عدم المقتضي حينئذ هو مقتضى العدم كما مر اليه الاشارة الثالث الاخبار المستفيضة
عن ائمتنا عليهم السلام الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن
ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد
المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن
الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين
واستلزام ارادته مع عدمها الاغراء بالجهل يتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب
الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يجب كالجمع المعرف

مع ان كون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا ويجعل
الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى
ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا
بعيد سيما مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء والا فيرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر
والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع اليقين والمفهوم من الكلام ان
موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل وكذا الظن
ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان
حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك
اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام عليه السلام الى تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى
اثبات الطهارة وتوجيهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط
يفيد انه عليه السلام اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول
بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم عليهم السلام ومن
قبل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق به الاحكام الشرعية واما ما
ذكره المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان
المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض حيث يكون الشيء يوجب
اليقين لولا الشك فقال وما نحن فيه الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما
كان مقيدا بوقت او ما اقتضى شيء فيه بان ذاك الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه لزاد
عند الحال التي فرض عروضه فيها كذلك الحكم بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان
جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما
هو ببقاء علته التامة وزوالها انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو اشتراك الاتي على ان علة الوجود في هذا
الحكم هو علة البقاء الى ان حصول الشك بعد ظهور من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجبة هو اليقين
فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان
الاول هي علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب
اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره العموم انتفاء الشك يوجب اليقين
بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين

السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضاً ليس كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك
فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك
في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا
احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع
ان ذلك يهدم المستدل ايضاً فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب
لا احتمال المتحقق في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا بانتفائه بل لا يبقى ان الشك قد يوجب نقض الدخول في الوقت
الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد
الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين بحكم من جهة نص الشارع على
الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المعتبر فيها عدم ملاحظة اعتبار
الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول ولا يشترط الآن الاول فالقدر
المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني
ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض
بما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضاً ان يصير الآن المتأخر سبباً للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه
الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص في الآنات المتقدمة عليه حتى فا... والحاصل ان ما ذكره رحمه الله في معنى
في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتاً بالشك وهو مع انه
يجري في استصحاب العموم ليس باولى من ان يكون المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقاً بسبب الشك
كما اشرنا اليه هذا اوضح واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله رحمه الله في جملة ما نقلنا عنه سابقاً فانت خبير بتفصيل
فرجع الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه
كما اختاره اولاً كما انه يرجع الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء فرداً من افراد المزيل
مع العلم بكونه مزيلاً واضحاً والشك في فرد مزيل المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسيجيء واما ما ذكره المحقق
السبزواري ره من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضاً لا يرجع الى محصل فلنذكر اولاً امثلة الصور المذكورة
ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن
والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثاً
اذا حصل المذي من جهة ... واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسلهما بماء
السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء يحصل الحلال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف

انه حرام لان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضاً معلومة متعينة في متن الواقع بحيث
انه لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية او المجازة من دون تعذر يقال انه حلال
لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول
الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون الكلب بالملح اذا وقع في
المملحة مطهراً واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة وحجيته لا اختصاص له بالصورة الاولى فان
كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله رحمه الله فانما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك آه فيه ان المستفاد
من الخبر ان موضوع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة
بل هما موردان متغايران فالشك واليقين كلاهما لابد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فالمراد انه لا فرق بين الصور
ان وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت متيقنة فقد حصل توارده
على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله رحمه الله فان الشك في تلك الصور كان حاصلاً من قبل فيه
ان ما كان حاصلاً من قبل هو الشك في كون هذا الشيء رافعاً لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص
فانما حصل بمجرد الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه
من الرافعات مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصوله الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن
من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير
منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وحجيته لا تخفى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة
من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة بما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضاً وهي مذكورة
في باب السهو في الشك ولا ادري من الكافي عن احدهما عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد
احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا
يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من
الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك
فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال من كان على يقين فشك

فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن الخصال ايضا ان امير المؤمنين عليه السلام قال من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن
صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ره مع اعتضاده بغيره من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعله اقوى من الصحيح باصطلاح
المتاخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها بخصوصها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة
لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا
ليس من القياس في شيء بل يعرف كل من الروايات اشعارا بالعلية لو لم نقل باستفادة الرواية الكلية منها واقل من ان يحصل
ظنا ضعيفا لها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع
لا من التعليل والوجوه وغيرها وان شئت فجعله من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين
الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من
تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين في الدلالات
قول الصادق عليه السلام هو نظيره اعني كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله عليه السلام ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر وجه الدلالة انهما على الاستصحاب ظاهرة اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى
يحصل العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل
الروايتين عليهما نظير قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على
الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي جعلها الله ملاقيها للنجس و
بعضها غير متصف بها ولكن اشتبه الفرد من الافراد انه من ايها فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول
يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هو الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد
النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي
بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكم الشارع بالخصوص بالطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن
هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
يحتمل معاني ثلاثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى
يعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك في ترشح البول في اصابته بالثوب والثاني كل جزئي
حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة ام من الاشياء الباقية

على طهارتها

على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة
كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة
المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليه وبخصوص جميع المحتملات يكون حكمه
حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك
مثل ابن اوى فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذا المعاني الثلاثة في قوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر
والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الحكم انما يتعلق
بحكم الخوف من حيث هو جزئي بل من حيث انه كلي او فرد كلي نظير قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
بخلاف الاولين وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف الاولين
فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة
في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادة جميعها
في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم
يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة
الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد
الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته
للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من الخارج انه من
الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكم الشرع الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشارع
ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البرائة وقد عرفت انه لا يعمل به الا بعد الفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين
لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان
يقال كل شيء مجهول الطهارة والنجاسة سواء كان كابن اوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس
او كاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي
ثبوت بعضها لزوم الفحص من الدليل في غاية البعد عن اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما
جهالة من حيث الخصوص او جهالة من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين
او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها ذكر لفظ
يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على واحد لا غير فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الانواع

فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بل لعله الكلي فهو يرجح المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فلا سبيل الى حمله على
المعنى الثالث نعم والحق سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع
لا الحكم لان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية
الحقيقية ولذلك قال عليه السلام في بيان حكم المجهول لحصما كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى تعلم انه حرام مع ان
حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك حمله على المعنى الاول مع ما ورد من
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يقتضي التأكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تأسيس كما ان
الحمل في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى ومما يبعد المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان
لفظ ان النقض قد يرد صحة شبهة والنزع على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قوله تعالى بالذات او بسبب اوبيانه لا
لا يخفى ما في هذا مع تقيد حصول القذارة بغير ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان
الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز فالتجوز
الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك ارادة المعنى
الاول دون الثاني وفهم هذا الكلام يحتاج الى تأمل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى
الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا ثم شك ومنها صحيحة
عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم
يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع
انه قد ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب
والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعه والحكم ببقاء علاقة الزوجية
في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو
اليقين السابق فيجب العمل اينما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل
واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا
دعوى الاجماع المركب اذ هو انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان
ملاحظة هذه الموارد الكثيرة تورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة
التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه
واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا

الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت
الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب حجية خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة
الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة
الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فهو مكابرة لا يلتفت اليه
والجواب منقوض بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون
الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه
لا يظهر شمولها الامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه
الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج
بها هكذا قرره المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس قال وعلى هذا يلزم ان الاستصحاب في الامور
الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال وجعل كون المراد
بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستتبعا للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه
عليه السلم كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم
حصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تأمل في الروايات مثل
ما في صحيحة زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع
منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي ره في كتاب
الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكره جملة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية
الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة
بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من
احاديث المستثنى وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول وبما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه
ايضا حجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتأخر يحتاج الى دليل
ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتأخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في
اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية
الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت
الحكم السابق في الان المتأخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص دالا

على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتأخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن
فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتأخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب
مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتأخر ولا
نقول ايضا لا بد ان يكون المستند في الآن المتأخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكم
واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يفيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع بشرط
الآن الاول وعدم انضمام الآن الآخر اليه وكذلك النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد انتفائه
بعده ثم لا نقول بان علم حصوله في الآن المتأخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل عليه كذلك بل نقول ان
الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن
كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع
وغيره وبجريان التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وظهوره فيه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر
مع جوابه عما هو مجرى القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة ودخوه فقد مضى
مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع
اشتراط بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن
بالامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية ونحو ذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام
الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم الاعتقاد باباحته يوجب عدم
امتثال اوامر الله تعالى فان الاعتقاد بما سنه واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما او لعل نظره ره الى ان اشتغال
الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال
لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما
معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان
لا بد لتحققه منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجوب
الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا
بالامتثال في زمان الشك ايضا فان كان الاتيان الى الغاية بجميع المأمور به مثلا فيما فرضه علة فرضنا استصحاب القوم
نعم استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع
القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل آخر
يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه

سواء بقي التكليف اليقيني بالتكليف او الظن او الشك والحاصل انه لا استصحاب هنا لكن فرض تحقق ما يقتضي
فيه الاكثر لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف
حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه
ام لا وانا اكتفي بتحصيل الظن بالامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن
الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بالظن معتبرا يكفي في الامتثال ف
هذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم بعمومه قال في شرح الدروس بعد كلام
في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة
عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي
الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا
يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب
تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد
منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب
شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء
ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص
مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شيء وآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين
معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد
منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى وقد اشرنا الى بعض هذه
المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلناه عنه بعضا كما مر في شرح الدروس
ما يرد عليه وقد صرح هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتأمل
هذا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال
حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مبهم مشكل والحق ان اثبات الاولى في

غاية الصعوبة ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله
مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة
احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فنقول
لو لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انا نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط
الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت
على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيتوقف الاجماع على ذلك ثم يلزم انا نسلم الاجماع على ان ترك
مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فخليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه
ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري ره هو ظاهر ما اختاره المحقق ره في اخر كلامه بعد ما اختار ولا حجية الاستصحاب
مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب
في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم
في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجية القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فصل
وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الاستعداد وملاحظة
الغلبة فيه فلابد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور
وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الاستعداد ومقداره
فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للاستعداد وحينئذ الغلبة يقتضي ان اذكرها في باب التفريع على هذا
الاصل ما الهمني الله به من كرمه في الاسلام والصادعين به عليهم السلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من
احبائنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين
قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم
انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله فموسى او عيسى الذي يقول
اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وصدقه
وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر
منهما شيئا قال الرضا عليه السلام انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل
عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود
الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا
اهل الكتاب جاء بدين ونبي مرسل الله بنبياه هذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته هذا التشخص وانا

في ابطال الاستصحاب بعد فرض
تسليم جواز التمسك به في اصول
الدين بان موضوع الاستصحاب

بين بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله والرام لا نحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب
فعليكم بابطاله ثم رد بذلك الخصم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هو بما نقلت لا بد ان تكون متعينا حتى يجري
على منوال المرام يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب
دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وبان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان
محمد صلى الله عليه وآله ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالاستعداد الى
اخر الابد واني له باثباته والقدر المعلوم ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولابد من اثباته
ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن
استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده واستعدادا سيما اذا ذكرنا ولاجل تمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في
الدار حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم
ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فلو فرض ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف
والفيرات من الديدان وهكذا فاذا احتملنا كون الحيوان الذي في البيت خاصا ما عصفورا او فارة او دودة
فكيف نحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها عمرا فبذلك يبطل
تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد هذه القيود الثلثة فلعل نبوتهما هي النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيجري
الاستصحاب الى الاخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا الا الخلاف وادعاء امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما
ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن ان يرد فيها امثال ذلك ويتحقق ان الاحكام الواردة في الشرع اغلب لم جريان
الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى الاخر الابد
والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية
في غير ما ثبت في الشرع لم يحد ليست بانية ولا ممدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا
استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان يتتبع اكثر الموارد واستقراؤها يحصل الظن القوي
بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مورد
عليك في حكاية النبوة فانا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وسلم من
الاستعداد القابل للان غير الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا موجودة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما يقطع به من النصوص والاجماع
نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قد حكم بالتخ معر بعد ذلك

ويبطل التحريف الا ان اختفاء الدلالة وعدم بيان لا خر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا اما صحت
من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطاله لقولهم في ابطاله انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليم
التحريف وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا واله وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه
واله وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بوفاته
وزعموا دوام دينهم او اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا بابطال النسخ
بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا ينفع ما وجدنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب
فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ انما يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق للاحكام مع اعتقاد التنبيه باشارة
عيسى بوصول نبي اخر اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالة الرسول صلى الله عليه واله وبعد قبوله فلا
معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم **السادس** قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق
الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغيير ما في الموضوع
اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في تغيير كالكر المتغير بالنجاسة
اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال
العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهل الطارئ في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فلا
انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات ومما يستدل على ذلك بان النجس
او الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة ملحا
او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة حيوانا او غذاء الماء النجس بولا لحيوان
ماكول اللحم وغيره اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة
طحينا او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها بقاعدة ما ذكرنا وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فالدليل عليه ثم
ما الذي معيار تبدل الماهية والحقيقة فنحن نراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بالانقلاب خلافا
الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ غير تبدل الخواص والمزاج
فنحو ذلك ايضا عويص جدا بحيث لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق
عرفا لا محض تغيير الاسماء وهذا انما ينفع فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة
والنجاسة فيها انها من النجاسات عينا والمحرمات عينا وهو ذاتها فتمتنع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء
الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام مادام كلبا والعذرة نجس مادامت عذرة فاذا استحال
حيثية ينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس الاولي وغيره نظر فان من الظاهر ان

نجاسة

نجاسة الخشب المتنجس ليس لانه خشب لاقى نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المحكوم
عليها كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما ما عرض
عليه كالطحين المتنجس او مطبوخا كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا تتبدل بذلك حقيقتها عرفا كالاتقبل
حقيقته ايضا فاثبت تبدل الحقيقة عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض ح بين ما دل على حكم حقيقة
المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل لعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وخصوصها بعارض
استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن
بالبقاء في مثله لا يتم معه لانه الاعتبار ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه
بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم تبق حالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فاذا حصل الجزم بالاستحالة
العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه واذا حصل الجزم بعدمه فيحكم بجريان الاستصحاب فيه واذا حصل الشك فيه فيرجع
الى ما يقتضيه الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث
والبق وهو مما ان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في
العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الا ما في بطنها
من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان
جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغيير الموضوع في تلك الموارد للاستصحاب و
تامل فيكون تغيير الموضوع قاطعا للاستصحاب **السابع** ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض
الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين
العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على
معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مرجح عليه فلا حجية
فيه ويجب العمل بالدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل
ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم ففي اصل البراءة واصل العدم في حيوان الاستصحاب ثم الاولى ان جمهور
المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار
المعتبرة الصحيحة تربص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع
على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل المطلق من حيث هو هو اجماعا
فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا
يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والخاص

ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لتحقق الظن مع الدليل
على خلافه فيرتفع الاستصحاب وان لم ناخذ الظن في تعريفه فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن كما هو
الوجه الاول فاذا تحقق دليل يزيل الظن بالوجه فهذا يبطل الاستصحاب ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز
العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء حينئذ ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا
مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فانه ثبت مدلولها على رفع الحكم فان كان يقينيا
فانتفاؤه ليس عين اليقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل فكذلك
ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل بالدليل بعدم ما يوجب
بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا
فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار
لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه انسب بالحكم الاجمالي الاستقلالي
واما من جهة انه عام لشموله من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فلا يقاوم ما دل على نقض مورده
بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل المنافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية
كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب لآخر ثم ان تعارض الاستصحابين فقد يكون في موضع
واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الى اشتراط الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي
كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في موضوع واحد
والاصل عدم المزيل حتى الى زمان الموت بمقتضي النجاسة لاستلزام مقارنة شروع الموت حتف الانف واصل عدم
تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت بمقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما
فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي ولا ينافي كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك
اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه يحكم بطهارته مع الرطوبة
ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا او بما يرجح الطهارة للاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم
جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين
مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز
التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لكل لا يقال ان الثوب
محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقات
محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في تنجيس النجس هو غير ما ثبت نجاسته من

الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ثم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه
ولم يمكن موته برميه واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول
التذكية اعني الموت بالمذكي الشرعي المستلزم لنجاسته ولا قرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لا استحالة الحكم
بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد
المطروح وذلك يصير مرجحا لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع
التنافي في الشرع كثير فقد حكم بحرية الجارية لاصل الزوجين وجعلية الاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها
ولكن الترجيح ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص
اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم
متحيز وهو الذي يسمونه القياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام
الشرعية واما الثاني فهو ما يثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب
الكثرة وقد يفيد الظن المتاخم للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة
[illegible] ان يبني على الاكثر لان كلما وجدنا من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب
[illegible] انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا سابقا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك
من باب القياس [illegible] كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة
اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو
علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيئ الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب
كافة عدا ابن الجنيد [illegible] الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل
على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما عرفت انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اثبتنا
جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا الا بعد التسليم انما يسلم مع عدم انسداد
باب العلم والاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويناها العامة عن النبي صلى الله عليه واله
والخاصة عن الائمة عليهم السلم منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه واله انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا ورواه صاحب المحصول قال عليه السلم ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما
اخبار الخاصة فكثيرة متجاوزة عن حد الاحصاء الى نقلها وما يتلوها في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما في
باب التقية والمجادلة بالتي هي احسن او التعليم لاصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل هو [illegible]

بحث القياس

وعن امير المؤمنين عليه السلام لا تقيسوا الدين فان امر الله لا يقاس سيأتي قوم يقيسون الدين هم اعداء الدين [illegible]

من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وبديهة فانا نرى علماءنا في جميع الاعصار وكل الامصار دينا دونوا في كتبهم الاصول
والفقهية بحيث مستندا اياها الى الائمة عليهم السلام فنحن نثبت اولا حجية العمل بالقياس كما ان اصول ديننا ومذهبنا بالادلة
والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية حرمة العمل بالظن لانه يحرم العمل بالظن الا
ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن انكاره كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال
في انه دليل وجوب العمل بالحجة والظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة
في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما
مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فمن ثم ترى ان الشارع حكم باتحاد النوع من
البول بنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباضداد الابوال والخنثى والمني والبول مع جمع في موجبات الوضوء
بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وبقطع اليد في سارق ربع دينار
دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص
الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما
حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات ولا انضباط ما يمنع
حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها كالدوران فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الآيات فلا دلالة فيها على
جواز القياس والا فلكان القياس منافيا للقول بالفسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية وقد
تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة
الى الحسن والقبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم
في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور
عن حكم الاصل الى الفرع وفيه ان هذا الاستدلال من الوهن والبعد بحيث لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ
وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سيما لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا ورد مثله في حكم الحمل
الى النبيين او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا
عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس وغيره مع منع عدم الرد لقوله تعالى
حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وان كون ذلك استدلالا بالقياس

ممنوع

ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لمرتبة النبوة وان ايثاركم علينا
في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية
التي هي محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض
الاخبار الضعيفة والمرسلة وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر و
ابن عباس وغيرهم وبالجملة فحجيته باطلة عندنا من جهة مذهب ائمتنا عليهم السلام يغنينا عن اطالة الكلام في هذا
المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى
في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع صريحا لا ما يستنبط من العقل سواء كان نصا في
مصطلحا بمعنى ما لا يحتمل كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان
يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم حيث لا يعين ذكر دلالة التنبيه بحده
واختلف الاصحاب في حجيته فنفاه المرتضى ره واثبته الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا و
لعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرائع في بحث الصلوة في جلد
الميتة يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون بغير خير حصول الاذن بشاهد
الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره واعترض في المدارك بان ذلك لا يكفي بل لا بد من العلم
فاما كلام العلامة فظاهر في حجية هذا القسم بل الحق ونقل ان العلة اذا كانت منصوصة دلت على وجود حكم الفرع
فان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يصلح
لاشتراك شيء اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق
هو ان التعليل حينئذ يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيبقى ان معنى قول الشارع حرمت
الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق
العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لعدم ما لم يكن على خلاف ظاهر التعليل
من محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بان يقال ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد
المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر للاسكار المتبادر منه لاجل
الاسكار الحاصل في الخمر لا عين الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك
ان الخمر قد يكون المشتق وقد يكون الموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر
والحاصل من العنب فاذا اضفنا اخر الكليات اليه نقل نزيد بالاضافة مقصودية حكم عليها من جهة كونه من افراد

ذلك الكلي دون غيره من الكليات بتوهم حرمت الخمر لاجل اسكاره لكلاجل ميعانه ولا لاجل كونه ماء العنب

وقد يوبد مقصوديته الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد لا من فيه حرمت

الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين

والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن

ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان

يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب

في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به

وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون وادعى المحقق واشار الى المراد عنه على ما هو ظاهر كلا

واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس قياسا

بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة تنصيص كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده

على فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا

القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار

فدلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك

ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة

سيما ومن المعلوم ان ردعهم عليهم السلام انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم

القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من

جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن

اثباته الاذن بالدليل عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالة

الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلة مترددة فلا نزاع بين

الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة

الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لاسكاره

هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فالعلة

فلعل العلة مترددة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه

المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه

وقد تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر

دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير

ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما يعطيه الوجه الذي معناه بعينه الى اخر ما ذكره ثم

قال وهذا اثر على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في حجة ان اللفظ هل

يفيد العلية ام لا انتهى وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه

يمكن ان يكون العلة باعتبار وجودها في المحل الخاص لا المطلقة اذ يكون تلك العلة مصلحة الحكم في خصوص

المحل الا غير وليس لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد

من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم

فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم

العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها

داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون

من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان النوم علة في وجوب الوضوء هو النوم

وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة

هنا هو السبب والمانع من نقوده الاسباب وكذلك حرم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هي جهة السكر

الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت

المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم التنجس ويؤدي

تأمل يظهر لك وجه التعدي والحكم يقتصر في كل موضع ثابت التعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة هو

شاملة لغيره اذا حصل غير العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام و

نحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها

ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتأسيس اساس وبعبارة اخرى تؤسس اساسا وتشرع عبادة لاجل

حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة وكلا ساس كما ان سوء البلد صار عليه

للجلود فيه ما عسى ان يسخر ساغ وان لم يسخر السوغ في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع اريح

الاباط وتسمية العدة لاجل عدم اختلاط المياه فان ذلك لا ينافي عدم الوجوب في تركهما اذا انتفى العلة والحكمة

كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية تنبيه

لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة

الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكقولنا ان

التعريف من قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن وكالاذن عن المسجد والماكول والمشروب
وغيرها انما هو لاجل استفادة ان وجوب غسل الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه
في كل ما يشترط فيه الطهارة وكالايماء المحسوب من الالتزام واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ
الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الالتزام الترامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح
والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كي لا يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك وقد يتفاوت
في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة
اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله صلى الله عليه واله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في
نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثل هذا يقتضي الجواب المطابق فجوابه عليه السلام لا بد ان يكون
لحصول غرضه فكانه عليه السلام قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دالا على التعليل فكذلك تقديره وان كان
دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى
اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا اعلم
من خارج بعض الاوصاف يحذف ويعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث
حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له عليه السلام صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة
هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخل في كلا عرابية الاعرابي والا
حكمهما في الشرع واحد فكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا
فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام
فيه ولكنه خارج عما نحن فيه ولا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز
الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر
في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكن هل هو في الاخرة
او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرهما فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبتنية
على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية
وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما ستشير اليه ومنها مسئلة التنبيه انه عليه السلام
سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقترن الحكم بعد قوله عليه السلام
فلا بالنقصان يشير الى ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه كان الفاء

بلغ [illegible]

والاذن ولا منافاة لاستفادة العلية بينهما ايضا ومنها التفرقة بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ان ذلك لاعتباره واما امثال التعليل
كقولها دعوا المجوس من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له صلى الله عليه واله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي صلى الله عليه واله ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قلت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على
التعليل به اي كونه علة النفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما ما
يستفاد من غير الشرع ففي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني
بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا او عدما فقبل حصول السكر حلال وبعده
انقلاب الخمر خلا حلال وفي محلين ككون الثوب مخيطا لحرمة التفاضل فانه حرام ...
حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه ولا كلام
على المنع لان بعض المدارات لا يفيد ظن العلية كدوران الحرمة والجد والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين
المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من جهة
فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران وكذا الانضمام ان حصول الظن بكثير
منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكن ليس ذلك من
جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف الدائرة والاستقراء لانحصار فيها
وسلب العلية عن كل واحد منها الا الذي هو العلة وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع لحصار الاوصاف
في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد
يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب
معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر المجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى
الوصف الذي فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة في نزول
وجوب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهكذا سلمنا لكن يجوز
ان يكون العلة جزء في مرجحها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون
الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات

بنع القطع لا الظن ولا كلام لا حجة في العمل بهذا الظن بل تم الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق
حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا
وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا او سماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال
هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن
الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم
فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك
انما يمكن من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة والخالة ايضا لانه
بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلوم
عليها بنص او استنباط في الفرع **المسئلة الثانية** القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه
للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما استفاد من المعالم والظاهر
انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا
بتغيير اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين
بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند
العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة
في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين
الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحددات حيث بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان
العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم
العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة من غير
النص من وجوه الاستنباط فانه يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها
في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان
المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب في
الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية
الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة التحريم لم يكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو

لاحتمال

لاحتمال ان يكون المادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن للمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء
فالحاصل ان القياس حجة اذا احصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن
حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة
بعد احراز الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لا يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا
اذ لا بد اما من القطع او الظن الذي قام دليل على اعتباره كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل
في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل
عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان تعينها في الفرع اظهر وكيف كان فالحجة الفعلية للقياس بطريق الاولى
اما من جهة تحقق كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجية اصله
واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة لا مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من
جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كما يرد
اولا المنصوص العلة وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى
انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية منشا للحكم ولكن لا نعلم ان الخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة
الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في حيثية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقوي بها ويضعف فيمكن ان
يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه يبقى ما يتصور اشتراط مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق
راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق وانه يرجع ذلك تحت القياس الجلي هو
انه الخصوصية لا مدخلية لها فما ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز
العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق
وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهم
الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على
الدينار كما وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لثبوت الحكم
عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالحرمة من الضرب والزيادة ما لا وهو فوقه او القنطار
اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى والاظهر
ان مدخلية المناسبة المفهوم في ان دلالة هذه الايات على الاعلى محل خلاف وهو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق
فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال ولهذا نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة
والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على

نحو يعلم استقلال الحرمة حيث ابويه الالم
ومنها قوله تعالى ...

عموم التنقيف وقال في موضع اخر بعد ما قال اما اذا انتفى على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى
اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق
والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه
انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل
لظهور كونه قياسا وانه داخل تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع او الضرورة فيه سيما
مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع
اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا
فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله
ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه واله ان المرأة تعاقل الرجل الى
ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
وما روي من قولهم عليهم السلام لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير ممن اسنده لانه تعدوا اسند الان غيره من فقهائنا
رحمهم الله وكثير من المواضع يابى من حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع وكانه
لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما
ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او
بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقس نعم يستدلون في مسئلة كون
الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها ايضا محرما ايضا
بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او
التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله
عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا
الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى نقول ان الدخول في الحريم وهتك
العرض في جانب الزنا اقوى واكمل مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج له دخل في الاعراض عن
الاعتناء بشان التزويج وهذا الكلام وقع في البين بتقريب ان ظاهر كلام العلامة ان مراده ليس بيان تفريع
مخصوص التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد ما يصلح نصا ام لا

فلنرجع

فلنرجع الى ما كنا فيه من خلاف فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف وامثاله من القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي
يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب
الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من جهة الجهة والذي يقول بانه
من باب المفهوم الموافق يقول انه من الدلالة الالتزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول
انه منطوق يقول ان المنع من التأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للنادر وكذلك مثل قولهم عليهم السلام
لا تظلم ذرة حقيقة في المنع عن الظلم مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع
بافادة الصيغة المعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره
هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما
عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب كان يريد بالجلي هذا القسم
الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع
بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون
قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى
المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى
الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة
اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لكان كما قال انه الثاني للقياس ورد بانه لا ينافي القياس الجلي الذي يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعل بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فيه
ينطبق الرد عليه وغيره وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان
الطرفين اتفقا على ان الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار
القياس المصطلح فالنزاع في تسميته قياسا بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص
من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى
مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في مثل
الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد بوحدة المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي
هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو
موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يتوهم من المعالم وليس كذلك بل لا يليق كلامه ارادة

كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي ثم ان اصل الكلام في القياس
بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون فيما نص على علته او نبه عليها او دفع احتمال مدخلية
خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة لا
السبب انه تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال
مندفع فيه صرح فاعلم فان ذلك ايضا مخصص فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشديته مع ملاحظة مناسبة الخصوصية
للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد
الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما ذكره الشهيد الثاني قدس سره في الروضة في مسئلة الحاق الغائب
والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق
المسئلتين لا من باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل
احدهما على نص العلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين
هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك
التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يوقع بالفرق فهنا العدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال
رجوعهم كلا مع الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة وتنظرا في العمل بالقياس
بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص
واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في
طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في
الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الخطأ في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة
من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون
الشهرة قائلا بالاجماع وهذا لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول

فائدة مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره
غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بالاربع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة
لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى
دليل شرعي او انه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة
شرعا ليس باستحسان موهوم مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة
اللبث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بالاجماع

اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو
باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة والاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى
فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى في فصل التعارض الراجح بل
فاذا تساويا فالراجح محكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين
حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين و النفس
والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام
الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له ولما سلة بعض لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت
للمجبرة خالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة وفقهاء اصحابنا واكثر العامة وهو الحق
لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح
بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن
امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها شق بطن الحامل او نحوها الرداء اذا علم ان فيها يوجبان شفا نفسها
وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا واهلكوا الاسلام
واما افتى بجوازه اصحابنا فالدليل خارجي وكذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة

المقصد الخامس في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه
لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي
لاخراج الانقطاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء ونحوهما من المخصصات
واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار فيبقى اثبات
الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد
مستغنى عنه لانه في امثال المذكورات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا
في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق
في المذكورات ايضا مع ان ذلك يرد على قيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال
المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في الازمان فالحكم المنسوخ
تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا لا تناقض ولا يصح تعقيب المحدود الى زمان والامر على القول بعدم افادته التكرار

مبحث النسخ

قانون المشهور جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو
مسلم بن بحر الاصفهاني سماه القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم
الدليل على امتناعه وسنشير الى بطلان ما تمسك به اليهود وعلى الوقوع آية العدة فان قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج يدل على وجوب الاعتداد
عليها في حول وهو من نفقتها ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها ثم نسخت بآية اربعة اشهر وعشرا
وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وجوه ما نقع
بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنه
بان حكمها باق لبقائه للاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى
وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وغيرها مما لا نطيل بذكرها وقد ذكر في تحقيقات
ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت ما لو يه نسخه الا كونها ورد في
الشرائع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي احكام الاسلام واما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه
لا يأتيه بطلان ولم يتقدم عليه كتاب يبطله مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو
المجموع من حيث المجموع واما اليهود فقد فرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات
نبينا صلى الله عليه وآله وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وآله للعرب دون غيرهم وتمسك من
قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا او الامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه
منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وخذ لك كثيرا من الادوية
والاكل والاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة
بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو
مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبدل فيه مثل سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون
شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص من المنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم
البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يكون في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول
بعد اخفائه لمصلحة للابتلاء والبداء ظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول
موسى على نبينا وآله وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب
المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استأصلهم بخت نصر بل الرواية مختلقة من
ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التوراة ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق

عليه

عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان
المراد من الابد طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة انه امر
آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم
كثيرا منها في شرع موسى مع ان التأبيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا لتناقض
الموضع منع ورد ذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان بين دوامه ام لم
يبين ذلك وعلى الاول فاما ان يقترن ببيان انه سينسخ ام لا فعلى الاول فيلزم مستلزم التناقض ويرد عليه
انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم
ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ابدا المسلمون مقررا ولم ينقل واما على الثاني فيلزم
التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثالث فلا يقتضي الا فعل مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يحتمل
النسخ وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يعين التصريح بعدم النسخ ولا بعدمه اما الاول فلان التصريح بانه
سينسخ ح يرشد على التجوز بلفظ الدوام فلا مناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان
واما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما عرفت مجملا وثانيا انه لم يذكر ذلك ويكفي جميع الشرائع ليس من الا
الا مراد بيان الحكم والمراد للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار ولذا كان ظاهره الاستمرار فيقع النسخ
ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرامهم اثبات دوام شرع
موسى ايضا وانت خبير بان هناك شقا آخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد صلى الله عليه وآله
ولا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس يرجع الى الدليل
الاول ثم يرتفع هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام
ما بان نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ
من راس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او الاستصحاب
وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب لانهم في الغاية في مقام الاستدلال
ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم الا يثبتون نبوته بحول الله وقوته وترد ينبغي الكلام مع التحقيق وهو محتاج الى
الانصاف وفتح عين البصيرة قانون لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل تماما والتمكن منه
سواء فعل او لم يفعل ولا فيكون الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل باسرهم لان المصلحة الباعثة
عليه يحصل بهذا المقدار من التمكين اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او ما يقوم مقامه من جانب العبد من
جهة تقصيره ثم اختلفوا في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به

لزم الماخوذ اياه من جهة حضرة الشارع الا ان يكون المقصد الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان
بعضهم دون الباقين في جواز النسخ واعلم من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذا الممنوع عنه
في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه ممنوع منه وبعد ذلك عن الاتيان
به وكذا من تمكن من بعضه دون بعض لاجل مرض واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا و
المعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالتوقف
والاول اقوى لنا انه لا امر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي او الامر حين بين قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فجعل
حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن ويلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
من جهة واحدة وهو محال وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به
اما هو الطبيعة او كان او شيء وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تخصيص الطبيعة في ضمن فرد حتى يحكم
بتصوير هنالك ما يزيد بينهما وكذا ما يقال ان الامر الاول تعلق بالاعتقاد بوجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي كذلك
والناسخ لم افده لان خروج عن التنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة
عليها لا نفس المامور به او المنهي عنه كما هو الظاهر وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط
فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام انما هو في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح في
اطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر جوازه كما بيناه ثم ان القول بان حسن الاعتقاد يستلزم حسن المعتقد
فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين
على شيء مع علمه بانه سينهي من جهة مصلحة وانما نسلم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة
ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل رواية ابي المغراء عثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سالته عن رجل يفجر بامرأة ثم
اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان
امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سالته عن الرجل يحل له ان يتزوج
امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت
فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة
نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط فتنبه
المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يمحو
الامر الابتلائي الذي يحصل منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل
احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس الامر

هو مستلزم

هو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من
تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته
لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه
تعالى امر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر
بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام
على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مامورا بالذبح لا بمحض
المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانه وغير مناسب لهذا المروح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد
صدقت الرؤيا فلا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل
عليهما السلام واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا او ظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور
لكن القاطع دل على انه اعتبر من ظاهره وحمل على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع
التحم وهو مع سلامته غير ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر
مع انه لا مسرح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق
مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه
بعد ما اورد عليه من انه خبر من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر
المطلقة وسلامته يمنع ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن
ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي صلى الله عليه وآله
فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما
من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بما حققناه فلا نعيد قانون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات
لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بالخير ما هو خير بحسب الحكم او الثواب لا بالنسبة الى نفس الاية وتلاوتها والمراد من
كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما الضمير في
الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما ياتي الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر

الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون
بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا
يخفى ان الدليل الاول مدخول بما مر في مبحث التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما
دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صح لما ساغ تخصيصهما ايضا بخبره كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه
بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة
بالنسبة الى الوقت الذي نقله خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا اذ ندر منه ذكره
القائلون بامتناعه لو وقوعه بما ان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد حولت واستداروا ولم ينكر عليهم
من النبي صلى الله عليه وسلم وهو تم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا
ان يكون نفس الخبر دالا على ارتفاع الحكم كما سنشير اليه والمراد لا ان الخبر على كونه ناسخا فلا يثبت منسوخيته بكذا فهو خارج عما نحن فيه
ولا اظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فانها نوع ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او
النسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا
بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لانه ان كان قولهم فهو فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين فلا يجوز ان يكون
منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع
على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند
فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون
الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما
الاول فلان قد امتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالاجماع فلا نسخ هذا ما ذكره
الجمهور واعتمد المرتضى رحمه الله من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون
الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع
مشكل وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخص
لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ
الى المنسوخ دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا يتحقق في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده كما يظهر من
ملاحظة ما قدمنا في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا
الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع بادعى بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مثل
قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطأ ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون**

زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع
الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم انه لم يبق الحصر المستفاد من الشرع ولذا قيل النسخ الحصر
ولكن هذا ليس نسخ المزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى
عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى ولا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة
المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وغير ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية
مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات
المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا
لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصية في
الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة
من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا
ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس نسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب
الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس نسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما
مع انهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال وقد
صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يوجب نسخا وكذلك
اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين اذ الواجب
التشهد والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرجها عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل
ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون**
يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاريخ
لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل
الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام وثبوت التخيير في العمل بين متضادها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما
نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى
ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل
قانون يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية
ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من

من الله فنسخ تلاوة وبقي استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشوراء برمضان واما الثالث فيروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ حكمها وتلاوتها

الباب السابع في الاجتهاد والتقليد

قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح لهم تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا يعرف الا مع الاجتهاد وقد يدفع عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه تجوز مع انه مجاز وقد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وزاول رؤوس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغه وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ الوسع حتى لا يبعد تحصيله ايضا قلت نعم وهذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال لو كان هذا التعريف للحال فالفعل في المراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه فيصدق كونه عالما بالمبادي والادلة واجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال الفطرة واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك يحصل الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فيه من حيث حصول العلم له بالاحكام الشرعية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد مطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئ من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران وانما يذكر بعض ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه وحصول القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحها فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر فلا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام

نقيصه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل فيستحق الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل

الضرورية او القطعية النظرية وغيرها فان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد ذلك يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا اليه في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وبالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح اخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه وكلاهما خارج عما نحن فيه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة منه انتهى وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون ثم يجمع هذا تعريفا للملكة الاجتهاد لا للحال الام ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل الجزئي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج الاصلي كالاعتقادات وبين الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان لمطالعة الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل انتهى ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا يدل ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وعام وقد يطلق على من يجتهد في المطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او في الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي

قانون قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فظهر انما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الفرض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل بالظن مع بقاء التكليف جزما والوهم لا نزاع في ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وكذلك الادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان الادلة على حرمة تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بالادلة على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل بالظن في المسائل الفقهية ظني محال لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بانه ان كان الادلة الدالة على حرمة

العمل بالظن عمومات ظنية ولا مانع من تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله
تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فلا يستدل بها لا يفيد الا الظن ومع ذلك فنقول ما الدليل على جواز
العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي
العمل فلا يحتمل قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب
مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها انما يحصل لو لم تكن الاخبار بين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها لما اعلم
الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها بما هو اقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية
متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين
من جهة اصالة الحقيقة والقرائن الحالية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان
القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان
فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشا[فهين]
لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك
الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي
لحجية ما يقع السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية
ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من
قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المطالعون بمر الدهور والايام على
معتاد فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع الفرق بين المكتوب
مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل [illegible] بالتعليقات والتعليمات والمناطيق فيها على مقتضى ما
يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو تم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها
القاء الاحكام بين الامة وتفهيم واعلام المخاطبين ما للشرايع واعلامها بهم وذلك لا ينافي كون قصد عمل
الاتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومعاد تعلمهم
وتعليمهم الى خلفهم بل نقول لا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد
اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية
الظاهرة التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما
الاحكام الفرعية وان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد
ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم دونه

ابن السكيت النحوي قال سألت ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام
ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة
قال لان الله لم يجعله لزمان دون زمان ولا
لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد و
عند كل قوم غض الى يوم القيامة محمد [illegible]

لانهم

١٩٧

لانهم المراد ان اراد ذلك يحتاج الى الدليل والقول بالاستضعاف انما يتم لو منع العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى
فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزال قوله من بعد
وصية يوصى بها او دين ان يفهم هذه الالفاظ ومن فهم منها من المجتهدين الجاهلين بعد الف سنة ان المراد منه
بعد اخراج المال للوصية والدين والميراث وانا عرفناها بان يفضل عنهما ما يتادى الانصباء ويترتب عليه
انه يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهم بعضهم فهو حجة عليه ومن تبعهم منه
ان يحصى كل الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما او ابين بهما
او بيعه وتكليهما او تعليلهما ولو كان بحضور الحاكم او المؤمنين العدول وكان يحصل ما الكتابية الا بعد تمكنهما لنصيبهما
ووصولهما اليهما فقبل لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينتقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن تبعهم منه
ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبلها متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا الى
الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد فهو معنى واحد من تلك المعاني فهمه
[illegible] المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد [illegible]
كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام
الفرعية دعوى لا يمكن اثباتها بحجة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان
الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول دلالة تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها نمنع دلالتها الا على
التمسك بمتفاهم الالفاظ من حيث هو متفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات
المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول
ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية قد ذهب جماعة الى
ان المراد التمسك بما فسروها الائمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فينتقل الكلام
الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه [illegible] لو وقفنا العلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يقصدون ما يفهمه المتعارف ودون ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لا علاقة
فنصرف غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان متفاهم المخاطبين بها [illegible]
ذلك وافى الى اثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن
مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم
من القران العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ للحقيقة
او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد

ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة
الادلة وجمعها وجوهها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في
بادي النظر ويعتبر ما حصل منه اولا وهلة وبطبعه واما يلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع
الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا
كلام في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به فلا ريب ان في امثال زماننا ا[illegible]
امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد
وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن
الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان من ظاهر الكتاب ولا الظن الخصم يدعي جوازه فكيف يمكن
ادعاءه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل
احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا
بل هو ظن المجتهد بحكم الله تعالى ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ودفع القرائن الدالة على خلافها
وارادة ما هو خلاف الظاهر منها والحاصل انا نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا لا يشترط ملاحظة المعارض ولا عدمه
او يشترط عدم ملاحظة المعارض او يشترط ملاحظة المعارض والفحص عنه وتفسيره بالدليل حتى يبقى الظن
والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع
على حجية الظنون التي بها يرتفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال
هذه الظنون اجماعي واني له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي
شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنهم
اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مسئلة فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان
اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة والاحاد
وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فحجية العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي
وان ادلة الخصم بالظن في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة
الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام بل يمكن العكس ان لو قال احد بعدم
الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه
متعلق بالكتاب وايضا نقول في قوله تعالى حرمت [illegible] واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا
سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة

في كل

في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار
الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار رأسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات
بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار
في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات
الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت العمل الذي [illegible] الكاشف
عنها والمثبت لها [illegible] وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على
المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصية والخصوصية اللازمة من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل
بها [illegible] على مدعيه ويتساوى في هذه الدعوى بين بعيد [illegible] وما جعل من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا
ولا يجري في [illegible] بل هو [illegible] فظهر مما قررناه الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو
والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض [illegible] ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في
الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن
القرينة وقد يحصل الاعتبار اذ في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتدبر وقد حققنا ذلك
في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل
الشهرة والغلبة ونحوها من جهة [illegible] ولا نقض ما لم [illegible] ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد
بعد التأمل في الاية وفق القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص والاجماع على
ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص
وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا انك الاجماع
على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف [illegible] الترجيح
فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات امثال الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة
ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل فقط بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون
فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن
منه بالنسبة الى الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منهم قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه

ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر كان حجة لانه لا يحصل منه ظن ولو فرض حصول الظن فهو حجة عليه
حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ونقول انت قصرت في الاجتهاد حيث
ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع القطعي الذي يمكن ان يدعى
في هذا المقام هو ان يقول المنكر الحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن
في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يفهم من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه بسبب اجتهاده
وتمسكه بالادلة التي هو بري من المنكر ويصح منه تامل فيه فان ذلك فان فيه دقة تامة وان سلمنا ثبوت دعوى
الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه وعلى غيره فانما اسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن
المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظن الحاصل من
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه
ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت انا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد
فلا نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير
حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت المبتنية
او مقصورة على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي
المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى فلا تقف ما ليس لك به علم فنقول له
ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل
الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما عرفت
واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص عن الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك
بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي
العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يفتي
على العمل بالظن فراى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راي احدهما حجة على الاخر
ثم لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل ان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب
العلم واثبات الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضة حرمة العمل بالظن مطلقا
ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن وابطال حجية
الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في

الظن لعجمهم بين هذا الدليل وبينها واشتراطهم في العمل بها اتيان الاولى وبعد التنزل وغيره ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم
وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيه البعض لا بعض المخالفين
قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب ولا اعتماد على الشهرة ولا الاجماع المنقول بين الكلام
السابق مع ان الاجماع المدعي في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه
فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان
على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح
واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يقوي الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المنقول والاستقراء
فيطعنون في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق
فان كان على الجملة فهو لا يجدي وان كان على كل الظواهر فهو ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فيه انه يستلزم
حجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان
العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على
حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان
قلت انه يخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم التخصيص
ومن ذلك
فان الاجماع يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة
لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المعارض القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص
فان كان ذلك هو الظن في ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد
من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في ضمن الظن الحاصل من الاية فيه ان لعينه هذا الظن ايضا
عرضا عريضا فقد اخرج منه الظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا
مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات
الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القران وقطرانه بعض
وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل عليه الظن الحاصل منه على حرمة العمل بالظن
الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حجية بعض الظنونات
دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا
من باب حجية العام بالاجماع لا انه اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران
بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول

ماوراء حجية العمل بالظن بظاهر القرآن وهو حجية الظن الحاصل من القرآن الداخل في تحت آيات تحريم العمل بالظن
وبعبارة اخرى هذا اجماع على [illegible] عموم آيات تحريم العمل بالظن وهو حجية العمل على حجية الظن الحاصل من القرآن
وهذا البعض ليس بظاهر حتى لا يتحقق فقول المانع من الظواهر التي يثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد
على ان الاصل جواز العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا ذلك هذا الاجماع فهذا
عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها
بحيث يكون الافراد متعلقا للدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك
فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم آيات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني
علم حجيته فاما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام
المخصص بعض آيات تحريم العمل بالظن في مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم
الآيات المذكورة ولو كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر فهو امر غير مسلم وغير معلوم ثم [illegible]
عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على
مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهو قاعدة قطعية خصصنا بها عموم آيات التحريم
وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا ولو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم للتخصيص ذلك الاجماع الى آخره
فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانا ازيد فاعلم ان الاصوليين قد
ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي
فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع على وجوب العمل بها بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب
دلالة المشترك على معنييه حيث استعمل فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة الكل
واحد من الالفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول ان قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه
الدليل منطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وحينئذ فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز
العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لئلا يلزم
اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه حجية
العام فيه ثم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية ما سوى
الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد [illegible]

مطلقا فان الاجماع انما هو على حجية الظن الحاصل من الكتاب

الاجماع

الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث
انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر والحاصل ان القاعدة التي
ادعيتها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها
بدلالتها على بعض آخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو انه لم يثبت
وجه [illegible] ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع
انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع لا
[illegible] في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له ولعل آيات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة
ببعض معين مثل اصول الدين او ما يتمسك به المسلمون ونحو ذلك وايهما ثبت يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان
تقرير الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما اعتقده [illegible] من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى وسلك
مسلكا آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال ان لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة
من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية
على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الآيات
مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى
اجماع آخر فتطرق في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع والحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في
في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى ارتكاب
[illegible] استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم
ولا بوجوب العمل به علم الا ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز ينافي مقتضى
القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات خصوصا [illegible] القاعدة قرينة التجوز في
بعضها الاخرى باولى من العكس او توقع الكلام في [illegible] فيحتاج الى دعوى اجماع آخر [illegible]
وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به
تخصيص صريح وهو كما ترى [illegible] ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم
الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير وهذا
هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح [illegible]

ستر تعين ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كما ان
ما لا دليل له ولكن لا ادرى جوهر بمجرد اليد والتصوف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو
العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهه
فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الايه واما انه معلوم انه
يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث
فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المعلوم والمظنون والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من
كون المراد من العلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي العلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكما انه خلاف
المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية تعريف علم الفقه فقد ظهران المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام
الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن
ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بان هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجري في كون الحكم عليا بمعنى كون
ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا لانسداد
باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية المحتجة مظنونة
واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه
الظن بمعنى يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الثابتة من الخارج في بحيه
معنى قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون
من ايات القرآن كذا ولا نقتفي غيره بان نقول هذا الذي مظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات
وجوب العمل عليها من الخارج ومجرد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من
ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع
وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم ان ما ذكرنا كله انما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع
القاطع فالقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براى
الامام ولم يتحقق لنا العلم بوقوع هذا الاجتماع فان ذلك الاجتماع اما من المعصوم فناديهم صريحا او ما هو حصول
العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رأيهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول
والائمة عليهم السلم والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان
بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من قدمائنا
اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك ليجوز لهم العمل بتلك الظواهر انما كان

لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون كالاجتهاد فيه واما حصول العلم برضاهم بتقريب
حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من
دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب
القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع الراوي الذي كان يستمع
الغناء الجوارى حين جلوسه على الخلاء بلطفة انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله عز وجل
يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدل الاخر ابو بكر حيث شك في موت النبي
بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه فلا حجة علينا والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في زمان خروج العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم في
كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا او دعوى انها لا يختص بغير
كل من الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة
حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد والاستصحاب
وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ لا ستر لان هذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع
على عدم حجيته فلا يصح ان يقال مرادهم بهذا الاستدلال الجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية
لا يحتاج الى الاستدلال في العمل به وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فلا يمكن اظهر
في توجيه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام
القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا فاذا كما اصل ان
الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج
الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي
العقلي الظهور الذي ادعيت من الاية وصار الحاصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل التوهمات
لاصالة حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لنا كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداول المجتهدون
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غزير وقد شرحنا ذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه
الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه
ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح

لولا هامن وجوب الاحتراز عن العمل بالظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن
لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلماتهم بها من اجلى الشواهد
على بطلان من دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في
الجملة فكلماتهم صريحة تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة بغير ان
الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسئلة
تكفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان
تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والا لان يوشك ان ندعي الاجماع
على ان تلك الظواهر ليست حجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح
الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص
ولا يحتاج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين
القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم
اذ تلك ايضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرنا من تحقيق دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل
ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص ايات
التحريم بها او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص وهي مبطلة لايات التحريم بعمومها
ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص
القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه
فيها فلاحظ وتدبر ايضا وحاصل الجواب اما منع حصول الظن بها بعد ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على اراده الشارع خلافا لان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق
الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارده مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع
الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في
زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم او الضرورة ومن الغرايب
الغريبة مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في
جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قرره بعضهم
في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلمه ولا ظنه ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد
بابه ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته ولكنه كالمستثنى في المختصر فيقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد

في بعض

في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا ظن البعض في الكل ونحو ذلك التناقض بين ادعاء
اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ومحل هذا الكلام محل الاحتياج الى
البيان لكن لما صار يتلقى وهو من المحققين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوايل والاواخر فنقول دفعا
لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة انا في الكلام في هذه المقالة في ظن المجتهد وعلم التقليد وغيره لتكميل المؤنة
وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل وانغلاقها فالظن الذي يحصل للمجتهد من الادلة
من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه
بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك الذي يبين لك انه هل ثبت حجيته مطلقا بعينه في حال حضور
الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا
يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله
وهو ممكن لا يفيد اليقين في يقين كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما هو
الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا
فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني
فيتوقف الى ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة والتحتم فكلامه
بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير موجه من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك
العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان
المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها او مظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل
اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته لان الادعاء في
ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك يعرف ان علماء الامة اجمعوا على ان
كل من يحصل له الظن يتيقن فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له
الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر
فلا ودونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة
عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا
كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر
كون العام المخصص هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما
يسلم فيما هو مسلم الظهور عند كل اهل اللسان فالاختلاف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان

مرتفع الاجماع على حجية الظواهر نحو كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول
ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في
تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر في اوقات
العام ولا نسلم ذلك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية
الظواهر اجماعية لابد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مرتفع الاجماع والاول ممنوع
والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وحصل الخلاف في دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع
على ان كل ظن لمجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بمعلوم ان الاجماع على ظواهر حجية الظواهر فان
معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد الا انها تختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف
افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان
الاجماع على ان العمل بالظاهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في
الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرام اجماعا
مع الاختلاف في حقيقته وكذلك حرمة التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان كلا تحقق
الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى
هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فحينئذ يمكنك ان تقول لا يجوز
لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعذيه
في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة
لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيته لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف او من جهة
المأخذ الراجح في النظر فيما اداه اجتهادنا على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان
الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات
التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى
الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه
ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس
الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص
من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في
الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقات ظهوره ولا ياتي

التحريم

التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح
ومنع المنع لا سيما ترجح في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على
احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي الحمل على الافراد المحتملة الا ترى انك
تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول
بكفرهم بظنه واجتهاده واجتهاد مثله يكثر القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية او كلا بل يقول انه ظني نجاسته
لظنه انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد والاجماع
المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من
الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بقينا فكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص
سيما مع ما يظهر من جل العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها
في اخر الكلام فظهر ان الحجة انما هو كونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول
ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما
ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما يحصل للمجتهد من الظن الحاصل من امثال الكتاب في امثال زماننا
ولو بعد ملاحظة المعارض والمرجح وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مرفوعية الكتاب فيه ولكن
من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جهة انها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع
منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان
والتخصيصات
الاول فقد سلمناه الخ واما الثاني فممنوع لا سيما مع عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله
الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا ادا ظنه اليه فلا يرى ان تقول واما الثالث يعني ان
الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه فلازم عليك ان تقول ان مثل
الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان
ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل
من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من
حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن واللازم المتناقض فان قلت انا لا نقول
بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول بانه مخطئ معذور وهو مقلده
ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد
ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون الظن

فظني العمل قلت مع ان الدعوى خروج عن التنازع اذ التنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلابد ان ترجع الى اثباته ونحن لما بيناه لك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبتنية اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه وكلا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي للادلة الاربعة وللاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع لم يدعى الاجماع مع ظنيتهما من السيد والشيخ متعارضين مع ان المسلم منهما انما هو في الجملة لرجوع اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في كل شيء من العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي المجتهد في معنى العدالة والكاسر عنه ثم لعود الاشكال في فهم الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرى مفر الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنشير في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة مصيرو ودها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعيها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصويره ولا نتصور لذلك معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة وبينهم فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجيه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا يطول الكلام في ذلك مما لا ينبغي ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع الذي على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين انما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في متعارضاتهما والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من معنى الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم عليها دلالة وجهالة وتوثيقا وترجيحا لان فيهما نوع عام من الاخبار كلها قائلة فيها بالاثبات لكن لا اشكال في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس في ذلك كلام ما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن

الكذب

الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وهل تكفي رواية العدل الواحد حجة ام لا والموثق حجة ام لا وهل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقل والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يحصل للشخص انها انما تدل على الاجتهاد فيها بعد ثبوت جواز العمل بها مهما وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز مع كون الاخبار الواردة في تعيين الامام او انفتاح الائمة او المامومين انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكيف فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما نفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فان الاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تبين صدقه فاكثر جهات الاقسام لها داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نمنع حجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين بمقتضى ظاهرها لحصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد الا الظن منه فاذا دلت الاية بعمومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم لا يكتفي في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التبين بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هي ايضا تبين ومفيد للظن من جهة التبين فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الراي والاجتهاد قلت فما نقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وانما اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بطريق الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة تقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك للتحير في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء باطمينان الظن فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار بخصوصها جهة الاستنباط والدلالة وثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص عن الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات الحجم وشدة العطش وقول المقوم والقاسم والمترجم ونحو ذلك

ارجح وقطع

ذلك ما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد ترى انهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في كثير من الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة وما ذكرنا انتعرف انه لا حاجة الى ذلك في كثير من الامور من جزئيات ما يحتاج اليه المجتهد في الموضوعات والمعتمد فيها هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة التعليل ثم ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انها لا تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بالاية فان كان منطوق الاية دليلا على اشتراط العدالة في العدالة الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل لا يجب التثبت في خبره في الجملة ولكن لم نعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن تخصيص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر فثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت الفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال الاستدلال بها في الشهادة ولا بد من القول بثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدركهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا وما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه وقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد ودون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا يحسن التفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع

اولاية

او لاية النقل او لغيرهما من الاخبار كما انه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى وهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انهما يكون فيهما انباء بتعاونا بالوصف ومن جهة الاخبار عن موافقته لما يقول لنفس الامر بظنه ويحسب معتقده وهذا لا يجعله حجة من حيث انه انباء فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما ادى اليه اجتهاده وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء فيهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما مبني على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا ولما انه ليس بشهادة فلا تحتاج انما غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها للقول بانه شهادة ولم يعتبروا فيها التعدد هنا يحتاج الى دليل كان منه فضل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بخصيص حجية خبر الواحد ويشترط التعدد في الخبر في الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين كالشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها انباء وخبرا غير مانوس بمجاريهم فانا لم نسمع من احد اعتبار الروايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالحاصل من جميع ما ذكرناه ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب وكلام الشيخ لانك قد عرفت انه اخص من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط الحكم من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فيما ما تراه يتلو بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظن والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي والنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة البواقي قال الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه ونحو ساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها

اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه
لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين
بالعبادات ان تقع على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل والحق وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة
لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر
ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا وايضا ان الظهور
اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما
هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فاوجب تقديم غيره عليه
مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل
في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فح لا فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في
الترجيح بل وسواد الدليل القائم على حجية ما هو الحكم المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المخالفين المتوافق
احدهما الاصل والاخر الظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت كما ترى كتب
الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل وبين الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون
فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبني
في بعض المواضع الحكم على الظاهر وبعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك
كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعها
القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك ولا يخفى حكم الشارع بوجوب القصر والتيمم
لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج والحال ان يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون
نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغيرها وكلامهم في هذا الباب
ايضا نظير ما بين المتقدمين فلاحظهم يذكرون في هذا الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع
تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم عليهم السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى
الكشف فيه باحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي ان الائمة رش على ثوبه الماء بعد الخروج
عن الخلاء لاجل دفع توهم لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج محللا فعله بان يقال
لو حصل الشك ان هذا من ذاك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في فعل من اجزاء الصلوة بعد
الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت باجماعهم و
اخبارهم وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من

الادلة

الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل
اليقين بحصوله حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومنها ما حصل الظن
به وكان ظاهرا بسبب العادة والغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكلاهما مما يستفيد جواز الاعتماد
عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل
بين نفس الادلة من الامارات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل
بالظن تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد في مواضعه ترجيح
بعضها على بعض فان وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فما يعتضد احد الطرفين برواية
او ظاهر اية او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فما يحصل الحجية والمرجح من جهة الاختصاص
بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه والا فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما
ذكرنا ان الظن والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في
الفقه يتكلمون فيه فان قلت الكلام هنا في بيان تحقيق معنى المدعي وصورة الدعوى في
تقديم الظ فانا نريد ان الظهور يقتضي كون من يخالف قوله مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار
ان الظ مقدم على الاصل يريد ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون
قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظ ان المشتري لا
يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى في ضمان الحمامي وطي
الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في متاع البيت حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج
اقل منه فالكلام في ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في تداعي البيت
تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو
كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك
بمعنى العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف
الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان
موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن
فرعهم معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظ مقدم لان القائل به هو المنكر
والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من
يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظ والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فلا

ثم لا نقول الحقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح بانتفيه القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت ما
ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حجية العمل بالظن في
نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الفساتر او في طين الطريق وغيرها
ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة
الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن بكونه جلد المذكى
الكافية للبائع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهرين تاما
وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر الستة كون رمضان ناقصا لان ذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان
عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يحرم الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من
الصلاة بعد خروجه ودخول جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن محل الاجزاء الا بعد ادائه يوجب الظن بوقوع الفعل ويترتب
عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام في باب اصالة الصحة في المعاملات لو اختلف فيها مثلا واذا شك في كون العقد
حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا الظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه
الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا التنازع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من
مهر بل ومن مهر المثل فخصوص الظن بثبوت المهر ومهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من
مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن
في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راسه بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة او حجة
كما لا يجوز ان يقال ان الشيء الفلاني في الثابت بحكم في الواقع قد ظن وجوبه فيترتب عليه حكم قلت ان السبب ايضا من الاحكام
الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك
نوع ذلك انما هو في تعيين الموضوع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول اللفظية
في اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في
مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار ويكون من جهة ظنون
المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدول ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في
الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او غيره وتطبق فان كان
من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو لا ما ينفعنا ولا يضرك فان ذلك ليس بخصوصية
كونه في الموضوع بل هو عام وما كان من اصالة في موارد تقديم الظاهر على الاصل فيما فيه في الحكم الشرعي يجوز ظن بحصول
سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول انا نسلم ان العمل على الظاهر مما

استفيد

استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان الظاهر هنا مما يوجب الظن كما انه كان خصوصا مع ملاحظة
تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فانا نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد
غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لانه اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض
الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى
يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان ما ذلك يرجع دعوى اجماعات على تجويز ظواهر الكتاب ونحوه من
باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المعتبرين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد
عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع
من القرار عما بدا فرق بين الموضوع ونفس الحكم على المنهج الذي نبهناك عليه فنقول فان فيما نحن فيه انقداح ذلك
بابا ولكن انا علق ذلك عليك اعلاه اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب من هذا الباب ايضا
لا لاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف
ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع الناس لا عن الرجوع الى ظن
المجتهد بل هناك انظار اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحيح في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف
الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن بل يحصل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظن
والتمييز في تعيينها الى اجتهاد اخر فضلا عما لاحظت معها رضايتها وتبيين ما ذكره الامام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة
اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على
الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لا بد ان يكون
معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان الظهور وحصول
الحكم من جهة الغلبة او القرائن لا يوجب اليقين بالعمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بالظن حصل تحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر
الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى ح يجوز نقض اليقين
السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه
فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته وقوع البول
عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة
النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري الا في بعض
الصور التي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فلا بد من القول

بتقديم الاصل مطلقا او الظن مطلقا فاوجه الفرق والتفصيل الا من اجل منا بعض الادلة الخارجية بعد خروج عن
محل تعارض الاصل والظن والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن
الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تزاحم الزوجين وساير سير الشارع من
تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال
ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظن والاصل يظهر انه لا يقتصر على الظن الحاصل من الغلبة واذ تحقق
لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها من الظن بتحقق الاجماع بل ما يثبت به
نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بحصول وجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع
فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بالظن بالسبب في اجراء المسبب عليه فنقول به
في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب
الفوايت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد
العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن
الوفاء الى ان قال والفاضل جعل البناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها
ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة
حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة في المختلف
في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين
بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها
ترددهم وتوقفهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلافه فمنها ما ذكره
العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد البقاء على الجنابة حتى الصبح
فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مرجحهم الترجيح بالنظر الى
عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوايد في شرح ديباجة القواعد ومنها
قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول
ببطلان تقليد الميت مطلقا متمسكا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل من متابعة الحي وبقي الباقي
فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا لا انه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول

الميت الاعلم

الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان
قول الميت لا يفيد الظن لجواز ان من القول ادلة لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلامنا انما يعتبر ان حال عدم
معرفة المأخذ ولا ما حصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يوهم بمراده وظن به انه حكم الله من اي طريق يكون كما حققنا
انشاء الله فالجاهل ما دام غافلا ليس مكلفا الا بما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بالاخذ
بالعلم او الظن فيبقى الكلام في تحقيق العلماء المسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاشكال والوا... والمعروف
فالعلماء حين مناظرتهم في المسئلة انما لا يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بعين انهم ما حققوه بانظارهم وذوات
المعتبر في نفس الامر وانه مخصوص هو حتى يامروا المقلد المتفطن بما يقتضي حكم الاصل لا مستندا لهم في جواز العمل بالظن
لا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم من ان يقولوا انه لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فاذا
المقلدون المتفطنون عملوا على هذا وقد عرفت انه لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بحجة وقول الحي حجة وكل
من جعل هذا الاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بما هو تعبدي وليس لهم في ذلك حجة الا
الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وستبين ضعفه في محله واما بملاحظة الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن
بالنسبة الى قول الاحياء والاموات او بجماعتها ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن المتعلق الا الظن الحاصل من
تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به تقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن
وتنبيههم على روايات خبرية بان الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظان النفس الامري بان على
طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري
على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن تقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت
تحت العموم ولكنه لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ لا يخرج ما حصل بقول الحي
ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها او لو علمها
حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم بمعنى تحريم العمل بغير علم الا فيما
اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب
البينة فانه يحتمل من باب وضع الشارع لا من باب افادته الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهي ايضا من باب
التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من
شهادة رجلين وهكذا لو اذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه
ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت
وعدول المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يقال بعد تحري الاقوى

والاوضح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى
الميت عندي اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر الا ارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ
ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان
كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام من المختلفين في المقتضي اعني قولهم بتقديم الاعلم
والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو
حكم عقلي فان بناء وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا فهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه
وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاما وشرايع فهو اما بنفسه
في صدد تحصيلها او بتنبيه الامرين بالمعروف وكيف كان فلا يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد
امام او الظن به او الظن بان الامر الذي حكم الله فيها سواء كان عالما واحدا او فيهم الى حد تبديم من تلك
المراتب او متفطنا وحصل له حس ظنه بوثوق احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز تقليد
من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان ايات النفر يدل على ان البعيد من
عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا احكام النفس الامري بالاخذ عن الاقرب اما علما
واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها
او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ ممن اخذ من الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال
من اصحابنا بان يكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه
مما يجب في بطلانه في كلامهم ما بيناه فيما ابينا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول من خصماء في المسئلة
القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان
الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون
مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم
امكان اجتماع الظنين في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم النفس الامري
المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب
علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر
خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبدا وهو باطل لانا لا نسلم حصول
الظن بالقياس سيما فيما خالف خبرا وستشير اليه سلمنا لكن نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم
حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح وكلامنا على ما ح على ما هو مقتضى القياس او

اخترناه

اخترناه وليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد
الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة التراجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما
هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان
ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما يوضح بيان بطلان بنائهم ورفع التعارض بين الاخبار والاخبار
العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر
قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو عملنا ح لما عملنا بالظن النفس الامري
في نفس الامر هذا خلف فاذا ورد التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز
العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا لانه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها
بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ
لا تدل الا على ان حجيته ليست الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي
ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويناديك بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعادل
سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها تدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن
وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات
حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة ولم يثبت فان قلت
ما ذكرته يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم
على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت ثبوت كون البينة تعبدية
بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر للقدر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غاية ما ثبت
حجيتهما لا انحصار الحجة فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما في
ما علق اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى
تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة
على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارض اليقينان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على
ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث يمنع عن تحصيل
الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من
ملاحظة كلام العلامة في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب النفس

الامور كاقامة البينة الظن بذلك وكالاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان
كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فنقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل
بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما اتفق ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من
العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعته بما تعمل ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسائل
الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد
على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات
ونحو فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهم لا يقولون بهذا التفصيل ولا يحكمون القول به فيما لو كان
هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه كما سنبينه في الخاتمة
وليس هنا محل الخوض فيه وكذلك الكلام في التعليل والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا
يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتصريح في البينة قلت
كلا لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص
وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس
مفيد الظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في باب
عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم
وقد روى في الكافي في الموثق عن عثمن بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال وما
لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه
بين المؤتلفات فكيف يحصل بوجود المناسبة وامثالها مظنة فلا منشأ للقياس الا ترى انهم عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة
ان اول من قاس ابليس وذكروا عليهم السلام في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم في نفسه
فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس نفسه بادم
فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا
وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الاخبار مواضع شتى
في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاحكام مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع
مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى
دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق
تقطع بعشرة دراهم ويؤدي بخمسة الف درهم وغير ذلك في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة

من وجهات

من وجهات البرء ايضا فانك قد عرفت ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة
والحكمة فيه شيئا مما ذكر كالاوهام البادية فانه لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا يعتنى به لما
يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو
المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكرنا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فنقول من جميع ذلك
ان النهي عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لاجل كذا لا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه
يمكن ان يقال ان المراد بنهيهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما
يقتضيه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القياسيين كانوا يجوزون الحكم بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم
ولذلك نحمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مطلب موضوعا
لتبين في نفس الامر وكذا في نفس الامر يترتب عليه فان النبي في نفس الامر متعلقه في نفس الامر [illegible]
اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم وحينئذ فالقياسيون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيجوزون
في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور
في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا كذلك لاجل هذه العلة وقولهم تبع
لتجاوز الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه وروى
الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك
ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات
هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت
الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه عليه السلام وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد
ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله
صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب
البيع فلا خيار وكان عليه السلام يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما
الثاني فيعني ان تجويزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم
عليهم السلام فظهر من وجهه وقد ذكرنا في المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف
عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه عليهم السلام والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه
هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق

العلم لتكليفه الظن ما هو بامره ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم
كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع
الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر ونحوها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين
المتعارضين على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل
بترتيب الحكم بالظن بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وعلى السبب
المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا يجيء
فان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي
جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كالحكم بحمل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل
العلم بنفس الامر والحاصل ان ههنا امورا شرع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمها
سواء كان مظنون الاصابة او عدمها والمظنون العدم فيها العمل على الظن من الغلبة والعادة والقرائن التي قد
حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي
هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانما يعمل عليها وان لم يحصل الظن
بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بحيث يتحقق
الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فح نقول النزاع بيننا وبين
خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا يمكن
انكار الاجماع ووقع في العمل ببعضها حتى يكون ذلك انما هو للاجماع بل يمكن انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة و
تعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديره ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في
الفرقة الاولى فنقول اي دليل لهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انه مع تسليمهما انما يدلان على ترخيص العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها وتجويز
العمل بغيرها انما هو لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال في جواز العمل بها مطلق حال جيد بانه لاجل
انه الظن الحاصل منها وان قيل بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن ايضا فهذا لم من باب الوضع او ان حق الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن
والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد
من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام
ظنيا او كشفا ظنيا ولا ريب انه قد يحصل من الشهرة للمجتهد اقوى من ظن الاصحاب بانه مراد الامام ومذهبه بل يحصل

من خبر

من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب ولا اعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت
بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على مذهبنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة
الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من
يفرق ابداء الفارق فلا يرد على القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم
اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث
الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخبرها لا يفيد الا الظن ولا ظن المجتهد
بنفس الامر ليس الا اعتباريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق فرق بين
الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن
بها او حاجة الى الاخراج ثم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات
التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء
بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان
اخبارنا قطعية او بتحريم العمل بالظن ووجوب متابعة الاخبار وتحريم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام
المعصومين وهذا الكلام لا يتفوه به غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة شاهدة بفسادها كما
فصلنا في شرائط الاجتهاد لا يتفوه بذلك الا مع غفلة عن التنبيه واختلاف الائمة واختلاف فتاويها وعدم التناص
من تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع
بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والاية
الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق عليه السلام لابان بن تغلب افت
او عليكم بفلان ونحوه واستعلام معالم دينكم عن فلان وفلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة
من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث
للعوام القح ومن اين ينفع ترجمة العالم له لاجل اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من
المفاسد التي لا يعد ولا يحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلامنا في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء
بعض منها في شرائط الاجتهاد والتقليد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب
عنها ولذلك طوى كشح العلماء عن ذكر كلامهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار
المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلامهم ورد فيها
وللخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب مما لم نذكره ونسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير

في جواز التجزي

والصواب قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان
جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا
من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام لانه المناص عن الاندراس مع معرفة ان الحجة
بعد غيبة الامام عجل الله فرجه ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة
وان كان لها تعلق به بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من
عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك
جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع
في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد و
مثل وجوب الامام بعد النبي الموعية ونحوها فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنقل
فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وحصول حال عدم حضور
الامام سواء كان في حال الحضور وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من دخل في اهل
دينا مثلا يعلم بالضرورة ان من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق
لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك
الا في جهة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم
عليهم السلام في الاحكام مع ملاحظة شركتنا مع الحاضرين في التكليف يبقى الكلام في تحرير العالم وبيان المراد منه
ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجتهاد داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة
ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جواز
وكذلك الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور
الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على
الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذلك اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع
في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان بعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو
المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم اخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس
له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز
الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني

على وجه الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز التجزي ام لا ونظرا الى التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد
المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل رأسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز
تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد مع الشرع فقط لاحتمال بطلانه وان اراد من الاخذ عن
غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ
كان على الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وتفطن للاختلاف او للزوم معرفة
حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه
او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب وكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتأمل في ان ما علم ثبوته
اجمالا بالضرورة من الدين ويعلم التوجيه عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيله
واما الغافل عن لزوم التأمل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه الامام او من قال ان المراد ما اعتقده ولا يختلج بباله
احتمال سواه ولا يبلغ نظره فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علم ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمالا
سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسائهم واكثر رجالهم فهم صنف دخلوا في عنوان
الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا
لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقة الواقع ايضا الا ولو علم
عدم مطابقة الواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته الواقع واما القضاء
فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء اذ الاشكال في
صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ثم ايضا لعدم حصول قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا
ثم قول مشهور على ان الامر ببطلان عبادة من لم يأخذ عن المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك وكذا
كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا
لا اجمالا ايضا لا يبقى ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق وتقليده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول
ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وغير ذلك غالبا ولا يجب
عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سيما لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك
ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بابويه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه
هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن
مجتهد ومقلد لم يحصل بقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله
تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلا ومنا

على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يجري القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى في القرى من هو اعلم من هؤلاء يا ايهم يرتفع ظنه السابق ويميل اليه قال رحمه الله ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الا ان يكون تحصيل هذه المرتبة ايضا غافلا عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعتبر على الفقيه في كل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع من تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاولي او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون وكلها سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد ثبت ان الاصوليين انسد باب العلم هو العمل بالظن الا ما ثبت الخروج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كلا من الاخباريين والمجتهدين تغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس مجتهدا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عنوانا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى نتكل عليه في تعيين المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا التقدير الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الجملة وهو في غيره مما طرقه الشك او يوجب تعيين العمل على الاول وحكم بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب العمل بالمعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعينه كما اشرنا في مباحث الاصل

ولا استصحاب

ولا استصحاب واضح وتأملها ثم تنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ وما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المجتهد بحاله ويرجع الى المعمر المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجدا لتمييز ما بين المراتب الشيء بل قد يعلم شيئا ولا يعلم انه عالم فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشأن في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجيته ذلك عليه هو ما استحسنه من امر اكبر منه واقرب الى الشرع واحسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى محله الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرى القضية الثابتة بالدليل العقلي او الاجماع او لزوم التكليف ولا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدارك وانه يجوز له الاستنباط الا بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كل واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في تحصيل مسألة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرى الكلية كذلك من الادلة المتفرقة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرى الكلية وكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم كذلك الطفل مجتهد بنفسه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل كما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى حينئذ ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني

في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل الموقوف على جواز اجتهاده صح

حديثاً صحيحاً يدل على خلاف ما ذكرت وان فلاناً ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فينبغي ان لا
ولا يجوز له العلاج حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه وأمّا تفصيل الكلام في مرتبة المقام الاول
فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في حيز زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد لمن كان
لم يكن على احد الصنفين فعباداته باطلة وان وافقت الواقع وبالغ في هذا المؤدى قوله من ان الجاهل في الحكم
الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي قدّه الى ثبوت الواسطة وجعل عبادة
الجاهل صحيحة اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود
ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والعقل لمن لزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا
الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقتصر فلتمس
على الاكتفاء بما من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقاً فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة
الذي اوجب معرفة ان ما يفعل اليوم او امر هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلاً غير ما يفعله ان ولا تتردد في
خاطره في هذا المعنى كيف تكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة تعيين المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف
بما لا يطاق ولذلك تكتفي فيمن بلغ وتفطن الى لزوم الرجوع الى المجتهد ويحصل له الظن بان هذا الشخص مجتهد في
يكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد فحصول ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق
اما لا اجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصراً في رتبة الاجتهاد
واما لا اجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه تحكم فلا في اول بلوغه على الوجه الذي
ذكرنا في تعيين ايسر امر الرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده ما تمسكوا ايضاً بالاخبار الدالة على الرجوع
الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وغير ذلك
والحاكي ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسئلونهم عليهم السلام عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة
او يونس بن عبد الرحمن مثلاً ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم التابع لهواه
فضلاً عن غير العالم واُمروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة
بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين داخلين في الغير المتفطنين
لا بد مما يفهم من هذه الذي يفعل الناس او الوجه وانهم مخاطبون بهذه الخطابات اول الكلام ولعل العادة
بذلك المتمعون لهذه الخطابات او المتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها يحصل لهم التردد في
معتقدهم فنحن نقول ايضاً انهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم كانوا معاقبين وكان طاعتهم باطلة بمعنى
احتياج الاخروي والاصل معصومية حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعلامته سيما مع الاختلال في معنى

العوالم

العوالم الذي الكاشف عنها والمثبت لها الاطفال في اول البلوغ والنسوان بل كثير من العوام وفيهم من ان
اداه يبلك الغافل بالمرة والعاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكره من
العسر والحرج بل تكليف بما لا يطاق كما لا دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقاً
لنفس الامر لا دليل عليه اذ هو كالاول في تكليفهم الا بما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها
لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضاً كما سنشير اليه وان كان
صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر ومع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم
باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور تخليف
الموطن عنه بالنظر على الطوبار المعهود ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتج ايضاً بان المأمور به
هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمن وجد في
الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي
كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو
صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بما فيه من ذلك حين الفعل اقول الاساس في صحة العبادات من قصد
الامتثال كما حققناه سابقاً في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية
والواجبات التوصلية كما بيناه سابقاً فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة ولا يكون المصلي عالماً بوجوب التحصيل
ومقصراً في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي لعدم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب
التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقاً وانما قلنا ان الامتثال العرفي
لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المأمور به والمفروض انه
لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل ولا الظن ايضاً كما اشرنا ولو فرض حصول
ظن بلا تجويز فيه مع لا احتمال النقض كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل
على ذلك ايضاً قولهم عليهم السلام لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغير ذلك وان اعتبر وبشرطان لا ينقطع التكليف
لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة حينئذ لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة
مع تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفاً لا تكليف يطلب منه مع انه لا معنى يحصل لموافقة نفس الامر ولا يظهر
ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او
احد المجتهدين وما الدليل على ذلك وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة

الى ما نوقه فيما فعل قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذى يقلده
بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وان تحقق ثبوت الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف
مكلفا بقين ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسى انما خرج بدليل هو النص ويمكن توجيه
الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية فى
تكميل النفس وحصول القرب الذى هو المطلوب من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما فى تركيب
الادوية عند الاطباء للابدان فنقول مع ان تلك الهيئة المخترعة كالتركيب لا يجوز اقتضاؤها اتحاد كما عليه اطباء الابدان
ويترتب خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن فضل التقرب وكالامتثال الذى هو من كيفيات هذا التركيب
وشرائطه ومع اشتراطه فكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل فيرد عليه انك ما تقول فى تعدد
ظنون المجتهدين فى المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد فى نفس الامر او مختلف بحسب كلها يقتضى تعدد
الاراء او غير الموافق بل هى الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان
كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذى جوز ذلك فى المجتهد ولم يجوزه فى
غيره فلولا الاجماع على المجتهد بما هييه وجواز تقليد الغير اياه لالزم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود فى الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيه اكمل من الذى علم وجوب
التحصيل ولكنه ترك المعلوم له وجهره وما تحقق هو انحصار الواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره
فى الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين ثم ان احد
الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى فى الوقت والاخر فى غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب
او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون
لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثانى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فلو انفتح هذا الباب
لجرى الكلام فى واحد واحد من افعال الصلوة ويفضى الامر الى انقطاع جل التكاليف وهذا مضر والمحتج
لا يلتزم لا احد لاعتراضه عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما فى الحركات
الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما
فيهما ضرب من التعمد والسعى ويجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح او الذم مما
هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم
بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان
يختار فيه الشق الثانى واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثانى لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت

وجاهلا

وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن والمامع فرض العلم بوجوب المعرفة
المذكورة فنقول ان الذى فعل فى الوقت ح معاقب على ترك السعى لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل
والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه
يجب عليه السعى لمعرفة الشرائط والاتيان بالصلوة التامة فترك السعى واستمر جهله فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع
لزوم كون الامر الاتفاقى مورد المدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشى عن العلم ولم نقل بان الذى فعل
فى الوقت مستحق للمدح بفعله فى الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة
بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شئ
يستحق المدح عليه كما فى تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا من العالم
المراعى للوقت وعلى تقدير ان الثانى تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه ما يظهر مما
فيما تقدم ان هذا بعينه الترجيح من قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شئ ازيد من وقوع فعله فى الوقت اتفاقا
وفى الباقى متساويان فمزية العذاب على احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على فعل
الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الوجدان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس
مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت وقد يحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع
المؤاخذة والعقاب عما لا يعلم مثل قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما
علم كفى ما لم يعلم وقوله عليه السلام [illegible] شيئا [illegible] لا يعلمون [illegible] فيه ان مدلول هذه الاخبار
فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عن محل التفحص والتفتيش ايضا واضح [illegible]
غبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل [illegible] بوجوب الطلب [illegible] بعض الاعمال [illegible]
مدلولها لحصول العلم فى الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار [illegible] بالعمل
باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدم [illegible]
مقتضاها لحصول العلم الاجمالى لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتمالها على [illegible] والحاصل ان بعد
حصول العلم الاجمالى والتفطن لوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باى طريق يحصل ما لم يطمئن
اليه النفس بحيث [illegible] ويدل على [illegible] روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ فى الصحيح عن ابى عبيدة
عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها فى المصر
التى هى فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزانى المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال
اليس هى فى دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج

[illegible]

زوجتي قال ولو ان المراة اذا خرجت قالت لم ادر وجهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود
وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر ع
عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان
كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان
ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت
ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت ان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها
العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وحكى ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها
معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل
الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع
انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية
من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل
ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما
يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار ومثل ما دل على انه لا ينفع العمل
الا بولاية ... الله وبان يكون جميع اعمال الرجل ... مثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة
وفي نحوه الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي
كاف في التكليف بالتفصيل وتارك معرفته والوارد بالخبرين الاخيرين الوكالة الى اهل العلم حسب فهم المكلف وكل
اصابة الشرع ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل
ربما هو المخصص لها انما يمكن ان يستدل ببعض العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها وكلاهما لان الظني لا يعارض
القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص
كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار به العلة
مع امره باخذه من الشارع وكذلك وغيره ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها
للدليل القطعي بتمكنه من التفسير وتفطنه لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتشريع والتوبيخ على ما رواه اما يرجع الى
تقصيره في عدم السؤال حتى يتفطن بها وان فرض ان عمار كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وغافلا
عن العلم بالتفصيل ولا اجمالا فالرواية دليل على جواز عمله بظن ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما
في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتشريع والتوبيخ على الجاهل والغافل

واما الحكاية

واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ان الاتفاق موافقة مورد الشرع على مقتضى تعليم يكشف عن
حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصوده من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي اذ ان
ظهرهم ادامهم الى حين الاجتهاد باعتقادهم ان حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة مضادا ما هو معين بهذا الفعل
لمطابقة المصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب بما يمكن ان يستدل على بما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت
لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين ع فتبرأ احدهما وابى الاخر فخلي سبيل
الذي تبرى وقتل الاخر فقال اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان
الذي لم يتبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ومع ذلك حكم بدخوله الجنة وانه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وفي كلا المقامين
الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فلا يبعد كون من قلد غيره من جهة اهل
التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا ما اتى به مطابقا لما سقط من الكلام ومع ذلك لا بد لمن يقول بجواز تكليف الغافل
او يدعي عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا مضايقة في تجويز الالتزام به مع تقييم النهج العقلي لم يجوزه وما ابا
فلو رجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض تحققها فلا بحث عليها مع ان هذه الدعوى تنفيه المكابرة ونحن
نشاهد الفضلاء والفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا
عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرائع
باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد الى ابواب الفقهاء والسؤال عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم
ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون شيئا من احكامها على سبيل
ظنهم من غير تميز من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان محل الغفلة
مجهولا ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه
الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور
العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه على معناه في عموم البلوى تنبيه اخر ولا شيء
اليسر في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امراة عرفت ان عليها التربص
بعد الطلاق في زمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج اخر فكيف يجوز لها التزويج باعتقاد ان الحال اني لم اعرف مقدار
الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة
فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل هذا الشخص ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا
من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من
جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وغيرهما

لابد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما فهم من
لم يكن اهلا للفتوى وحقيقا بالتقليد او بالظن ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وان ترتيب
كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا المقصر المتقاعد عن
التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة ويبقى
فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب
وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس
الانسان ويحصل له بسببها استعداد قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع
عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى ما تقتضي تبليغ ذلك وتتميمه مثل معاجزين
لم يتكل على المعجزة ولم يتيسر له المعجزة منهم في زمانهم عليهم فلا سبيل الى المواخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك
يجب عليه الفحص منه بمقدار ما يحصل ظنه الى وجوبه ويكتفي بمقدار ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع
النبي او من يقوم مقامه على غفلة شخص وتفحص حاجة به للخلق للارشاد والتعليم يجب عليه تنبيهه ولذا
فكذلك الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه مقتضى
اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك ذلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون
ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية وانما ترتب التحصيل الكمال
وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مواخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على
العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اجر وثواب ايضا فلا يلزم الحيف والجور والفرق بين
من اتى بالعمل على وجهه ومن لا ياتي بتمام شروطه واشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم
والحيف انما يوجب الحيف والظلم لو قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به ويتم الكلام في
هؤلاء في الغالب التفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك
لا يوجب ظلما ولا قبحا لا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى ولنقتصر هذا الكلام بحال الحر ويتبقى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو بمعنى عنه
وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واتضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك تحقيقه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء
ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه

دليل

دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى
الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحايض والناسي والنايم حيث حكم على بعضها بالقضاء
دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم
يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النايم والناسي فان النوم
والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا اولى
من كون التيقظ شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود
المانع وكان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض
فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يدل على اي شيء فاثبت فيه الاطلاق يحكم
بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية
فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة كما يحسن ان يجب على المسافر تهيئة السفر
ولحاق الحج واخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاشتغال فكذلك الصحيح والسالم العاقل المتفطن
التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق
الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون وكذلك يقال في العرف للتاجر المال الذي فيه
الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فترجع الى ما نحن فيه
ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاهر وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمأن به من دون
تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهم خرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به حتى يدل الدليل
على وجوب القضاء خارج الوقت كان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما ظناه في الوقت يجب
ظنهما وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي
الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى
خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات
والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف
الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالحال
التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتميز والله

الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنقل الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه
ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يتغير بالنسبة اليهم في التشنيع والارشاد
وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة
والمراد بالتجزي علم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن
كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من الماخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها مع علمه اجمالا ان لا معارض لها في كلام
الدالة على احكام المناكح والمواريث والخرعة والديات ونحو ذلك وعلم ان ايات الاحكام انما هي التي علمها في هذه المسئلة ولا
معارض لها وكذا علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما
بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والا فقد ارادا الملكة والاقتدار قابلا للزيادة و
النقصان بحسب الاكمال والاقتصار والاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبعه
ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم
المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه
هو المعنى الاول اذ الغالب فيه ملاحظة الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ حد
الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي
في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي
تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرناه ومنع ذلك مستندا بان القوة
الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة فيقتصر في المقام على الكلام
في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتج القائلون بالجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها
فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها
واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او حصول
المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي القدرة
ولا احتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظنه
عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اوايل المقالات

ذلك ليس

ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الحادث لمدارك الاحكام لا مناص له عن
العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك كما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فالاستدلال ان الدليل العقلي
القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه مطلقا ثم بل الظاهر ان مراد الحجية الظنون في اصول الدين سيما الكلام
مع امكان العلم لا مع انسداده فهو لكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي تندفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا
ظن فما وجه الترجيح فان قلتم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي تقدير وعلى اي حال فان الاجماع على
اعتبار ظن المجتهد في الكل لمريض مريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكلام هنا مقابل المتجزي
وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون
وكل من ارباب هذه الطرائق يخطئ الاخر واعتبار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين الاجماع على القطعي
المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد
المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى ولا يلزم
رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى
من الظن الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي فلا بد للمتجزي هو ان يعرف
تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فلا يجامع
حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يلاحظ احدهما اضعف عنده والاخر اقوى نعم حصول الظن له ربما
فهمه بعيد ظن المجتهد في الكل الخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون ذلك لقوة المجتهد في الكل وخطائه
في فهم المسئلة فليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد
في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه
وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع ما ذكر فلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في
تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قول المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو
كلام اخر لا ينحصر بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما
ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف تجوزون له التقليد مع ان التقليد
ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد
عرفت حاله في المجتهد المطلق ولا اشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام
كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا
يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان

وحرمة العمل بالظن مطلقا

لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ونويد التعيين امر ترك التقليد وامر ترك الاخذ من الموات
نفسها صحا الى وعموا فقد العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة
ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته
قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بان حاصل ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم
الحجية فالمتجزي يحكم بانه لا يحصل له الظن الا بعد احاطته بجميع المسائل والعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد
المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا
رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال عليه السلام فيها
انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا
بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام
الحقيقي فيكتفي بالظان من جهة بذل استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام
من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة
فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية
ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالروايتين وثانيا نقول يمكن ان يقال
انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة الاخبار وتجويزهم عليهم السلام رجوع الناس الى اصحابهم
وترخيصهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع من
الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من
تلك الطرائق وقد عرفت انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة
من القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي
في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتسافا
جدا ولا اضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجوه
الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل
موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل
اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ودعوى عدم توقف ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف الفرض

او المراد

او المراد الحاصر بالمجتهد امكان هذا الحاق له بالمطلق بالاولوية ان كان لحاقه له بالمجتهد في الحجية وغيره ان محل النزاع هو
اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في
مسألة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما
يتوقف على صحة دليله الذي استدل به على اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل في الاستدلال ليس اجتهادا
في المسائل الفقهية بل اجتهاد في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي رحمه الله وغيره
ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسألة بدون ملاحظة مسألة اخرى
بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الكلامية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما يتم الاطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من
المجموع وانت خبير بانه لا مانع من التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل
الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا
على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول
وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسألة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده
في هذه المسألة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسألة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا
مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل
موقوف على جواز اجتهاده في مسألة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده
في المسائل اذ هذه ايضا مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الاصولية وكذا
فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة الاصول عين الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور
ودعوى القطع بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير مسموع لما بيناه من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في
اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل
ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه
الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسألة جواز التجزي وبظنه
جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسألة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة حجيتها بدليل ولا يتوقف احد الظنين
على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن
الحاصل في المسألة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم
وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل الظني الاول على مساواته للمجتهد

المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية فهذا موقوف على علم بحجية ظنه على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن في
ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظن فكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف
على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي
في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا
نسلم التوقف كما هو الظاهر ولكن ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع
ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي
في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف فح يتحقق المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس و يظهر
مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا شـ ق حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع
والضرورة فبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله للظن فيما هو محل النزاع سلمنا لكنه
فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يجعل غاية الامر اختصاص
في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم توبه يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع
فلان ذلك ليس من المسائل المسؤل عنها عن الشافعيه حتى نعرف من اجتماع احبابهم ... عليه موافقتهم لايهم ... كما
هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا تحتاج الى واسطة
بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي من الدليل عقلي ... ودان الامر بينه وبين التقليد
ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا باخذ بالدليل العقلي و يمكن الجواب عن
الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع اجماع العقلاء او اهل العدل عن جهة انهم ...
عن القول بعدم لزوم التكليف بما لا يطاق لم يمكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض
وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد من حيث هو
لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى غيره ولو مطلقا
لما كان ارجح فذكر الى قوة ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماعي العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها
لا نيته والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة
والتابعين في رجوع بعضهم الى البعض وتقريرا لهم عليهم ... ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على
طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها
والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة
الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة المطلق والمقيد

ولاهم

والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم واقسامهما ونحو ذلك من المباحث المحتاج اليها فيعلم ملاحظة
ذلك بحصول القطع برضا الائمة ثم بما ذكرنا ولو نسبهم من الطريقة بل بهذه الطريقة ثبت حجية ظن المتجزي ايضا
كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام حجية الاجتهاد والخلاف فيه انما هو في طريقة الاصولي
والاخباري وعمل علمائهم حتى قول ... اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا هذا قبلا الى زمان الائمة بحيث لا يعرف
منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك ومتابعته
مقلده له بل لزوم ذلك ودعوته يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب الائمة فهذا هو معنى
الاجماع المصطلح كما حققناه في محله ولا يحتمل تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداول ويحتاج الائمة ويسئلونه
عن الائمة عليهم واما الجواب عن الثاني فلا اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا في الاجماع
بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل
بعد ملاحظة الوسايط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز
العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه كما عرفت كفاية في المقام وما ذكرنا في الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه
لا يجوز انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ح ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير
موجبا لانحصار الاجتهاد بالمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا
مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيح على تقليده للخلاف ان سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى ادلة
وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة و وجهه يعلم مما سبق

قانون

التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وتقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد في
الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي و
المجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي
الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فقول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر في حجيته
وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح ثم
اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا
ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناسب
ان يجعل التقليد هنا بمعنى الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فالمراد ان اخذ قول الغير في الاصول هو
التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في
الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ منه ثم

يشكل المقام في قولنا انه يجوز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان
ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير
بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ
العامي من غيره قد يكون من جهة عجزه عن علمه وانه مكلف بشيء فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل
على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد
والاخر بقول غيره مع تساويهما في علمهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذ
رجما بالغيب او بظن انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ من الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس
الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة
التي زال الغفلة بالمرة وحصل التشكيك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء وسنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة
ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يقال اعتمدوا في التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل
وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل
الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه
بعض قدماء فقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في
متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم ليتبين
له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا او عالما بطرف من العلوم للاجماع
بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمتحقق في كلامهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى رحمه الله
وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال في الذكرى بعدما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض بالدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وكلما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج
الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج صرف مدة العمر او
اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا به من انه تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد البحت في الاصول فكذا
كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد
في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شبهها منها ورد على الاول بانه لو منع كون مطلق

تجويز الخطاء مانعا عن العمل لكان لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا نمنع نفي التجويز الخطاء فيه ذكرنا الدليل كما لا يخفى
وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل
ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس الملاك فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في
جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة منتشرة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات
واحتمالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد
عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده ان
الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على حصر الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من
المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع
والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما واذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في
ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره
وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين ثم ههنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد
للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها فاجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامي
ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد فيلزم انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور نظير ما اورد على التجزي
واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان
يستقل بها العقل فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد العقل فيها ويحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات
او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعدما يسمع من العلماء انه يجوز له
التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او الحرج يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا
اجتهاد العامي ويجب عليه الرجوع الى الاجتهاد مع كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد مع الاكبرية والكفاية الناشئة من الادلة
المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته
ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية المبتنية على العقلية الكلامية وما هو من توابع القانون
السابق وما ذكرنا هنا نعم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاول من التكليف
الى ان يحصل له الالتفات في شيء يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو
لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع
منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك والا فحال
الغفلة هي اصل الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في

واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضيق الوقت وعدمه
والتفصيل بالمجتهد وبالاخص من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره
دليل الجواز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس
ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل القائل المانع مطلقا وجوب العمل
بظنه اذا كان لطريق الباحث ما خرج العامي بالدليل ويبقى الباقي وفيه منع الاجماع فيما عدا منع التمكن من
الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره فلان
الظن اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من جهة وفي اجتهاد من يقلده من جهتين
اذ احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه
وقال هذا الكلام المبني على حصول الظن بتقوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى
من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول
الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لابد
من كونه اعلم بعدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم سببا
في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت اجمالا الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق
النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم
الاورع فتقوى ظنه وطمأن نفسه بذلك فيصير اجتهادا لذلك المجتهد وهو اقوى لمن جعله ادلة المسئلة والامارات
المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا
المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما
يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحج فوافقه
راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ترجيح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا او اعتمادا على
ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتم نظره بما عاثره في
المجتهد الآخر بخلاف ما نحن فيه فانه تم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ الوسع نفسه فيتم بحجية موافقة
مجتهد آخر **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات
فلنقدم ما عندنا في المسئلة بقدر مجهودنا لكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم وتحرير محل
النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول او لا ان كان
معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يكون الا لتحصيل

في الاصول

في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه ما لا يحصل له حصول الظن واليقين
من قوله تحقيق ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع
لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا يراد ان يكلف هناك ويراد بالاخذ بقول الغير
هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بقوة ثيابه المتنجسة معرض تقليده ان يعمل على نحو تعقيبه ويبيع
منه وان لم يحصل له الاذعان بحقيته من باب الخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه
يعتمد على هذا المجتهد وبهذا ظهر لك الفرق بين المسئلتين المتنازع فيهما هنا احدهما جواز التقليد في الاصول
وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن
التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالظن
نفس الظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص بالتفصيل وان كان
معناه يجوز القول بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب
عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في آخر الكلام على جواز التقليد في
الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع بمعنى انا ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان
لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن يجوز لا يخفى على من تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد
معا كما يستشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على اصطلاح الآخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور
الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كما في المسائل المتوقف فيها
المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن الاقوى اذا كان تحصيل
له ولا يمكنه حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه
حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على مقتضاه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة
القرينة المقابلة الى الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول وجوب النظر حتى يحصل
العلم ما لم الا دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل
له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الكلامية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل
محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة
لنفس الامر فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين الموجودين لا يوجد احد منهما مخالفا لنفس
الامر في الفروع وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المخالفان في الاصول والعقول

[illegible]

فمن يقول بوجوب تحصيل القطع والظن
في الاصول لا يمكن ان يريد من ذلك وجوب
النظر الى ان يحصل العلم والظن وتحصيلهما ليس من
الامور الاختيارية

بان المطلق اذا كان واحدا فى الاصول فيجب على الله نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصب
فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع فى نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق فى نظره مع عدم
التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب فى العقليات واحد وغيره مخطى اثم كافر يحتمل
فيما بعد غلو سلمنا ذلك فانا نسلم فى المجتهدين الكاملين المنتهين للامة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان شاء الله
ثم لو سلم ان الحق واحد وقال به المطلق فى وجود الصانع مثلا وفى الجملة او ذهب وجعلة او خالف مع اصل النبوة او ذلك
مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامرى اما
مثل تجرد ... وعينية الصفات وحدوث العالم ونفى العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اذ لم لا ثبت
من جهة المذكورات بالضرورة من الله ورسوله لم يعلم ثبوتهما وفى ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذا
فى مقدار ما ثبت منهما وكيفيتها وكيفيتهما كما سنشير اليها وكذا تعيين النبى والوصى بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا
اذ فائدة وجوب النبى والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان عن الله تعالى فاتباعهما حقيقة متابعة
امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما يبلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وحدوث الموانع
عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى فى اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك
ان ما ذكرته لا ينافى ان يفيد ادلة النبوة بتمامها اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة عم والحاصل انى اقول لا يجب افادة
اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا ترى ان لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تكون يفيد اليقين
فى بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه فى اوائل
الكتاب وكما ان الاصل فى اصول الدين واحد فكذلك الاصل فى الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعى لا بسبب
الحوادث التى وقعت فى صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واصله فلم لا يجوز حصول الاشتباه فى
الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبى والامام بل اقول ان النبى صلعم مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ
الحكم الذى هو واحد فى نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعمل بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم
يقصر النبى صلعم فى الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم فى ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه فى فهم الخطاب ولم
يصل الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطى اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا لم يفهم
مقصر وليس بمعذور فلذا كان غفلة المخاطب او اشتباه فى فهم ما شاء النبى صلعم بالخطاب بلسانه معذورا
فلم لا يكون ذلك فى فهم ادلته الا ما تراه النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب هنا ما للفروع
مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بتيسير دليل على رضاه تعالى بما يظهر المخاطب من الخطاب وانه لا
يوجب عليه اصابة الحق الحقيقى بخلاف ما جعلوا ما نظر العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول

فى مراتب الادراك وتفاوتها وتخالف المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذى هو حجة الله على
عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام فى ان
المخالفين فى المسئلة كل منهما يدعى التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما فى ادراك التخلية والانصاف
وان نظره وفكره مقرونين بهما مكلف بما يظهر لطاقته فى ذلك اذ البواعث الكامنة فى النفوس والدواعى الحاملة لاختيار
الطريق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة الى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذى لم يعرف بعض
مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال فى اوايل البلوغ فان منهم ان يحصل لهم بواسطة الاباء والامهات
مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق ما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلعوا عن الرقبة من اغلالهم فضلا عن دونهم وكذا الكلام فى ساير معايب النفس من حب الخلق
الرقيقة التى استقل بها وعدم تقاعده عن مكابرة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لها
حركات خفية وحركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على
الصفاة فى الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلى عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا
عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف نيل يطلان
العقايد والاعمال لكافة الناس فى غالب اعمارهم الظاهر انه مما تحكم الله وبواقع العدالة فضلا عن ذلك ان مراتب
التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد ره فى القواعد ان الريا قسمان جلى وخفى فالجلى ظاهر والخفى انما يطلع
عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روى عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب
المدح بقولهم فلان غاز فتذكر فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الريا حتى اذا رحل لم يزل يتفقد حاشيتها بعد
شئ حتى وجد الاخلاص مع بقائه الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن
سمعته فى الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس فى اول
التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة
الملامتية وجعلوا يباشرون الامور المرذولة بل الافعال الشنيعة والاعمال الفضيحة القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين
الناس حتى لا يبقى لهم داعية فوصلوا بذلك الى ارتكاب المناهى وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع ومنع
ومبادرة الى الهلكة بوجاه النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فتوضيح الشارع لا لكل الحكم بالامر مع كونه معقولا
القوية البهيمية لا ينافى عن تقوية تلك العروق وما جاءت التى ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يرد بها عادة الله
بذلك فى اغلب الناس والحاصل ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجليلة ونستعين الله على الهام الحق
والصواب واصابة التحقيق فى كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل فى المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول

بالفضل وحذف الاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان
اثبات الشرع مع انه لا يعلم وجدان القول بعدم الفصل الذي هو كالعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة
كما يظهر من الشارح الجواد وغيره ونقد تقريب ما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا
حصل له الجزم ويكفي الظن اذا لم يمكن تحصيل الجزم وكلام الدليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في
الاصطلاح مضمونا لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر
على بعض الصور في الدنيا لا ينفعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل العقايد الاصولية
يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في
الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد
مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل
نظير التقليد في الفروع المراد به هو المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا المختص
بالذين ذكر اغلقهم وحصل لهم العلم بان كلما يلزم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ويعاد المحقق البهائي
من قوله والى اشتراط القطع ويرجع الكلام بعض الكلام الى جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو
لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل المحقق الا نادرا كالذين
ذكر اعلمهم العقل المنقطعين لان تكليفهم احد الامرين فهم وبعض ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بان فقط واجتهاد
فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم نادر واما الجزم الحاصل
لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهد من الكاملين ثم الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بعقايد
ابائهم وامهاتهم واساتيذهم وان كانوا مقلدين لكلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهدين
هم المستحقون للاعتماد كما يعرف فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في
الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يتكلف لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل المراد
من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل
ما نحن فيه ويجعل القسم الاول الثالث الصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان مثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم علمهم بمعنى
الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ عمن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة
الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا اما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق ح فنقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم ولا ادعان

بقولهم

ولا بقولهم ولا اعتماد عليهم وهو يحصل غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر فلو الله اذا خلت نفوسهم عن
الشوائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطارق ولا احتجاجات عليها فح الكلام في سقوط
التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني
لو وجب النظر مستقلا لان الحكم ح خال عن الوجوب الفرض ويجب اعتقاده على نحو ذلك الفرض او صورة كلامه
واما من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني الحاصل بالاعتماد
على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو محل قسمين الاول ما يحصل بسببه الشك والتزلزل ويزول
عنه السكون والاطمينان فالحق انه مقصر ثم تخيير موجب لعدم حصول الاذعان له اصلا فانما هو على النظر
ولا ريب في انه غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يخفى ان يوجد ذلك في محل التزلزل
لا الظن احد امرين المجوز مثل هذا التقليد والثاني ما لا يحصل له الشك بل الاطمينان باق على حاله وقد يظن ان لا امر بالنظر
ح تعبدي وواجب اخر ولا يخدش في اذعانه اصلا كما تتصور ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان نية الصلوة
على المجتهد وجب عليه فلا يخل بل هذا التخمين في اذعانه بما وقع منه من وجوب النظر فان العالم الواقف عن
اهل ملته اذا تهيأ على ان مسئلة الامامة خلافية والحق الذي اعتقاده اذ على مذهبهم ولا يرى ان يلاحظ ثم يجتنب مذهب
الامامية بل يقطع بحقية ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا
المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب هو الاولى تبثير الباطل بل افيقصر في النظر ومسامح فيه فهذا ايضا
مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور لا في ترك هذا الواجب ويجيء الكلام في حاله وانه فاسق
او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية
بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا
مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم والنجاسة فلا نامر تعبدي ولا ريب ان الكلب ابعد من التقصير من
الكفار ومع ذلك نحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التمييز فهذا الحكم وضعي تعبدي لا يقال ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم
لا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل
بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بحجية … مانالوا عرضنا يوجب الظلم من الله واما كون هذا من احكام العقيدة
… عند الله فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها ولكن …
اسرهم ويسبيهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد ولا اماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على
نهاية طريقة الورع والتقوى والاجتهاد في … قالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال
فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا وتوليها على

شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم ح فالفرق بين مقتول المسلمين
ومقتول الكفار انما هو في عدم الاثم والعذاب وبالجملة فاعتبار العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم
اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها الا الحق كله بل الظاهر من الكفار هو
من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل التوعيد اكثر المتكلمين
بانه عدم الايمان عمن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب
او يحمل توعيدا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في
الاول دون الثاني فغاية الامر انهم مالم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل افهامهم من الايات والاخبار
وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم والمجانين
لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن الاعتقاد التقليدي ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد
خالية عن مسلم او عارف او كبر اطلع بلا تعصب حال غيره المتدينين بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاذه وعلى
اي التقديرين فاما يأخذ طريقة بعد ما عقل ويطمئن بها او يحصل له الظن بطريقته او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى
الاول فيسقط التكليف عنه بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه
وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وغيره في عدم العقاب ولا اثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات التي تترتب
من ترتب الاحكام الشرعية في تكليف الكافر ولا ينبغي النزاع في ذلك والحاصل عدم الفرق بين افراد المعارف حتى
حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين ويزعم انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم ثم هو كذلك فضلا
عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وعلى الثاني فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع
في الجملة وحصل في خاطره انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر
فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل
فح يجب عليه التحصيل والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف الان اطمينانه الحاصل له
هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه
الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك اما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما
ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل
له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على متخصص اخر افضل من الاول فكالاول والا فلا
في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول متخصص كما مر
كما مر او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى المتخصص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه واما اذا الب

اريد بعلم الملكة بالنسبة الى الادلة فلا يرد ان من الادلة ما من شانها الايمان

الامر

الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على متخصص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين
وكذلك الاعتماد على ذلك المتخصص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى المتخصص فان من
تردد امره بين صبي وجد تربيته يهوديا او مسلما اماميا او مخالفا فاخذ يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان
الذي يحصل قطعا دون ما اذا امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي ينظر فيها
وقد يحصل الظن بحجية الاسلام او التشيع ولا يحصل القطع فح هل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع
والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر لا يجوز فيه الاكتفاء
بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد او ما يحصل القطع لعدم زوال الخوف وحاصل هذا التفحص كما انا في المسائل الفقهية
اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعول به لعدم
حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع وحصل العجز عن ازيد
عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما فعل واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
تحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لنا ناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التحقيق وبذل الجهد التام وظن
باحد الطرفين بعد ذلك تحصيل القطع فالحق انه يكفي ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي يقتضيه الانصاف وترك
العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد يكرر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من توالد في بلاد الكفار
ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديث في ذمهم وقدحهم ومدح خلفائهم وائمتهم
ثم سمع بعض اخبار الشيعة وكان سمعها مع تأويلها المطابق لاراء ائمتهم ورأى ادلتهم محكمة عندهم مموهة بالمقربات
مشتغلا في اتمام مقاصدهم بالحقوق على الاتباع وادلة الشيعة مشتملة على مكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف
متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال انه
يترجح الرجوع غاية الامر انه بسبب الاحتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي
لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب
اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم
في بعض مجهولات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما ورد دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين
لا غيرهم فلا احسن ان يجعل محل النزاع هو هذه الصورة وان الواجب هل هو النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله
ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان كان لا فرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بمتخصص او تفصيليا
حاصلا من دليل فاما حصل كما لا يذهب عليك ان الاطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا
بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان

فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا احصل الخوف من جهة تقصيره لوجوب
شكر المنعم في ادلة النظر لا محيص اولا اذا احصل الخوف لم يحصل زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق
حصل فلتقليده وجوبه او الخلاف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعنى ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع
في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل
القطع ايضا كما هو في محله فالحق دعوان عن النقل بن زوال الاطمينان بعد حصوله بلزوم النظر في التحصيل
حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف النفسي من المضرة الا بذلك ولا يتم الواجب الا به والواجب فهو واجب واذا لم
يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولا ذلك ويجيئ بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل
اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويتشكك
المشكك واكثر الناس اما بهم من اهل التقليد ان كانوا جازمين فما ذا يجازي زوال المطابق وكيف بغير المطابق ثم ان
ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو من اشكال بل لا بد من التفصيل
فانا اذا ادارنا امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات
يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بها خلاف ما اذا دار الامر بين النبيين والوصيين
مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم
الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم
اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول بحكم بسبب الانكار هذا حال القسم الاول واما الثاني
اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فبعض التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الاول من ان
الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى
يهديه الله الى الصواب اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول و
عدمه فالمعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي قدس سره
الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هيهنا مقامات **الاول** انه هل يجب معرفة الله ام لا **والثاني**
ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي **والثالث** ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة
التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين
المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع اولا وقد مر الكلام
في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول

يستغنى

يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فعنوان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون
بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بنبوة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا
الا فيحتج لطريقة ثابتة في العقول وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه ويعلم ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية
لا تحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف بان ما له منه
ولم يؤمن بكونه منه ولم يتقرب اليه بما يرضيه يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب
العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقا بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره
يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو
قادر على ذلك فلو ترك كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم وجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الذي ذكرنا
يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفيته ووجوب تحصيل المعرفة وهل يكفي فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله
في وصف ذلك المنعم وصفاته او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيحقق بما مر من تقرير الدليل ان الخوف
انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف ولا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب
والبحث في هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل
الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز للخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
لكن قد يحققنا جزمهم به واطمئنان نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض
حصول الخوف فقد يزول بالظن بان ادا شكره على حسب ما ظن ويكفي من قلد مسئلا او اطمئن به وجزم فلا
يحصل الخوف اصلا بتركها والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا
فلا بد ان يحمل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر وغيره على ما اذا من حكم المعرفة
وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف
العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك
الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيئ لا ان العقل يحكم
بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قررناه من التفصيل واعترض
الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار البديهي كما اشرنا سابقا وحقق مستقصى في
محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب
عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوب النظر لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما

تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة
فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وغيره انا نقول فائدته تعود
الى الشاكر وهو محض حصول التقرب نفسه حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة
الاجلة محض الدعوى وقد ابطلناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم
به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه ومنها الثاني انه يمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من
النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر
لجواز حصولها بالتعليم كاصولي الملاحدة او بالالهام على اراء البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كاراء
الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور بعض
لا مقدور ولنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا والتصفية كما
هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة وفيها افات كثيرة قل ما ينجو منها الراجع ورابعها
يمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا
اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين ان الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال من
الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة
الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما لا يخفى الى بيانه فيما يجيء ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب
النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل
الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فيجعلهما
دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا
الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة
على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون
للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهي من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد
عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يأمركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني
بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب
منير

منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما
لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل على حرمة العمل
بالظن فيخرج الفروع بالدليل ويبقى الباقي ومثل الايات الدالة على ذم التقليد خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر
ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم
به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير
الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا
انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققت المقال في صدر المبحث لا نأبى عن العمل بمقتضاها
في الجملة واكثرها واردة في المتعصبين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوا تعصبا او قام عليهم الحجة من الارشاد و
الهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة
حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان دعوى دلالة الايات وما
في معناها على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل المسلم من
العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد ترى بعضهم يفسر اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح
به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة
والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تنقسم
الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمى يقينا في الاصطلاح والغير المطابق
الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمى تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا
في بعض اخر ومنها الاعتقاد وهو ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصديق واليقين ومنها اليقين
وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد ثم هو اخص اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعم
بالمعنى الاعم فيشمل الظن ونحوه والحاصل ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق او مطلق الجزم فيدل على اشتراط الثبات
مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح وهو لا دليل اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا يفيد القطع اذ
غايته ما يفيد اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع فالتمسك بها عند الاستدلال
بل لا يبقى هناك اصالة حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الكلام
فيؤول الظن الحاصل من الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال الى التقليد
ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان نحو العام يتمسك بهذه الايات

الى لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل محتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع
وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كان الفروع مخرج بالدليل لزوم تكليف ما لا
يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يخرج به فكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله
في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته واذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال
ان المسئلة ايضا فرعية وكلامنا فانه ينتفي بتعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما
اذ غاب عن الغائبين ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليه لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى الشارع وهو خلاف
مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرطا لتحقق الايمان بالمعنى الشارع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
ليترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق
الا بالنظر والقطع قلت صح ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات مع ان وقوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة
على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين
فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة
الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وتحقيقه(?) الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه الطالبين(?)
الغافلين وازاحة طريقهم كما سنشير اليه **وثانيها** القرينة قائمة على ان ما استعملت في مقابلة الظن كما تدل به اكثر الايات
فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال **وثالثها** منع كون المراد بالعلم
هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم
لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا
ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا قال قائل قبل وجعله حتى يظهر لك الحال **ورابعها** ان التكليف انما يرد
على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما
يتصورون انه هو الذي يطابق نفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يجل عزمه(?)
معتقدا انه مطابق الواقع عاملا بما العلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك **وخامسها** ان التكليف بالجزم الكاذب(?)
انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه
لاطلاق وجوب تحصيل العلم **وسادسها** ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له الا ان الغرض المنع عن العمل بما لا يفيد
في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معتبرا في خصوص المقام الا انما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مرضيا(?)
لا انهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معهم الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع
قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد

فلا يجرون على انفسهم والمتكلم ثم بعض الايات المطلقة بل لا يحمل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة
وسابعها ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه
ولا اخطر مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليها شيء ثم ان الاستدلال ببعض الايات انما يناسب مذهب
الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال به لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي
لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى يستلزم الدور والمناص عن ذلك الجواز لانه من باب المشي على طريقة
الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما ان يقال ان ذلك من باب
تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم
عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه فكلام امنائه وتقريرهم ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل
للتبليغ وللارشاد الى الكلمة لمن يخالف ما بينهم في الدركات والضلالة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا
ان الغافل لا يعاقب على ما لم يلتفت اليه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيههم على ما يكلم كما هو مقتضى اللطف
ولاجله يمكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة حجية
لما هو في الفروع **الثامن** قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي صلعم مامورا
بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب بمنع الاولوية لوجود قرينة وخصوصية فيه
ومنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يقتضي فيما لم يعلم وجه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على
الامة متابعته اي الاتيان على ما اتى به ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب كما بيناه في محله واحتمال
كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في
الجواب ان يقال ان ظاهر الاية ولا حظ ما شاء ان قوله الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه
كلها تدل على ان المراد بذلك انه اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد
واستغفر لذنبك وللمؤمنين بالاستغفار ثم ان الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى
يرد انه لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاده لم يرد هذا القول كما ان
معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فيحصل هذا القول بقيد العلم للطفل فكذا قوله
تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد وقد يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة ويمكن
ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته
وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج
اللفظ عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة ثم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره

ذكرنا سابقا فتذكر **الثالث** انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين وان التقليد لا يحصل
منه العلم لجواز كذب المقلَّد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع
النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذا قلد واحد من يخبر كل من المخبرين بضد العالم
ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني محتاج
الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي حيث قال لنا ان الامة اجمعوا على
وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يجب عليه وما يمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل
لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منها خرج عن ربقة المؤمنين
واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بان الاجماع ان كان حجة لا
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا والاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة
اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم الدور المحض ويمكن دفعه بانه من باب
الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة الحاصلة من التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول
الشارع وما في ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين العلم بالمسئلة لانفسهم وتحقيق الحال
في وجوب تبليغ ذلك وتفسير المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير اليه ههنا ثم يرد الاشكال
على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف وقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا
من الشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او
مأول بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما قاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى
على من تأمل حق التأمل في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا
مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت
التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة
فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في
الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين
فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن
وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذا المولى
الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال الاشبه ان القطع
في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية

وانها لا تحصل بالتقليد وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله

ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنهم في مباحث الاخبار ولا ريب
ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم القطعي الا ان يقال مرادهم من
وجوب المعرفة وجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما
هو المصطلح وهو انما يحصل التخمين التقليدي العامي الذي هو الفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتقاد على نحو حيث
يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو حال السواد الاكثر من العوام في الفروع
ولا يصلح ما ادعيه وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع
امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان بالطريق
الذي لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الطرف وكيف كان فهذه الدعوى من مدعيها ايضا لا بد ان يخصص
بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذ وبغير كل من لا يتمكن من تحصيل القطع لمانع من النقل او لعدم بلوغ
نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فالمقصود من كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من
قوله ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصوص بما حققنا في محله من
تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ولا تفاوت لاجل الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل
عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بل انما اراد ان معرفتها بدون الاستدلال
يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا بها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام و
الايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق العقاب الدائم في اصل الجواب
عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا
لكن يكفي الجزم ثم ان المراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو
كما ذكر وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا ونشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين
اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق الخبر ايضا حتى يلزم ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح
فان شئت قلت انه اجتهاد وان خالف قواعد اصطلاحي الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان
الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قال الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سئل عن الايمان انه شهادة ان لا اله
الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك والاستقرار لا ما حصل فيه اليقين ولا
يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان حصولها بالتشكيك وفي مقابل
من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال
للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول

فلان فيقول كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس
ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال
للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت
ذلك فيقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها
قال شيخنا وهب كما بين وهب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه
واعتقد بمبدئه ومعاده وسيلة الى ربه وخضع الى نفسه مواده خالقه ولا اطاعته وسكن الى عقايده واطمئن
بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه من نور ولا اعتقاد له بنا انه ولا يدل ذلك على اكثر من
اعتبار الجزم والسكون والاطمينان ولا اعتناء ولا اعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي او برهان مصطلح
فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتقد مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث
تاويلا بملاحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يكون الا في مقام
المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال وجه خلافه كلاولا دعامة اسلامه على جواب الله والثاني على
متابعة الناس من بعد او اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بحرمته وقائل بوجوبه
بوجوه **الاول** لزوم الدور ان وجب وذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو
مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المطلق وهو استفادته من ايجاب الشارع موقوف على معرفة الله وانه
حكيم يجب اتباع اوامره ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا
شرعي كما اشرنا او ذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه
صادقا من كونه كاذبا فوجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما لانه اجري في
مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور او قول وفيه نظر اذ وجوب النظر
في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه
ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجز فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق
وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه ولا دليل على ما استفاده من التجريد مع شرحه ان يقال لو وجب النظر لكان
وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو ممتنع فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا
وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو ممتنع وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهي ان يقال في تقريره الاستدلال ان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادق

من الله تعالى

من الله تعالى قصد به الارشاد فوجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما
لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا بعد العلم بصدقه الذي لا يحصل الا
بالنظر في المعجزة ثم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله الحاصل في موضع يتوقف على وجوب
النظر في معرفة الله تعالى موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله فلو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا
التقرير غير مبتني على نفي حكم العقل وانما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله وما اخذها على سبيل الا
وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال
لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله وانضمها الا الاستدلال انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة الشاملة
بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاستدلال على ايجاب النظر او كفاية التقليد
وبعد النظر في ذلك فما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد
طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه النظر **الثاني** انه لم يكن يكتفى
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم بالاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو
كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة بذلك والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة
هو التصديق واختلف في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته
بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث الاخير اذ الكلام
فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فتفصيله فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب
فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا
والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما
على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا
يكفي والا للزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات
والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات و
المستحبات وذهب بعضهم الى الاخير واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه
التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان اعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد
الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد في الاخبار ما يقتضي كثير
هذه الاقوال فالتحقيق ان مقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات

والمستحبات دون ترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب من ضابطها ايضا فيدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها فرق مثل ان ثمرة الاول حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كالقرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته مورد الوحي والالهام وثمرة الاخير انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما ممن يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القول بقبول التكفير ولا واسطة فرق نظر الاول من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثاني من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير ويأتي بالفرائض التي هي في تركها كبيرة والثالث من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل فهذا هو اطلاق الكفر الا انه وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يترتب الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والموارث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وفوات تعقب النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي هو فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين الاخيرين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه صلعم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نزيد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما ستشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان بها فلا نم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلعم كان طريقته في بدو الاسلام المماشاة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج لتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوارثهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلعم كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام فيكون وسيلة الى حصول الشوكة للاسلام

بكلمة

بكلمة بالتدريج ان الحق يتذكر على تقادم مع عدم الامكان فاذا الحصل الاكتفاء بالارادة هذا المعنى بالظهور او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال **الثالث** قوله دام عليكم بدين العجايز فلا ريب ان مرادهم من طريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر واشتغالهن على قولهم على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه صلعم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة المستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفها اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك والمدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روى ان عمر بن عبد العزيز لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز واقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال سيما مع ما سيتبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قولهم كل الناس افقر من بين حتى النفس ولا شك في الجهال فعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن في الكلام في صحة كلمة عليكم ان اذا الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب كلامه فالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد لا اخص والاستدلال لا التقليد قلنا على الاستدلال به والذي يحتاجه في وجه وجهان الاول انه عليكم تحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبرا للافلاك ومحركها كالمحسوس من [illegible] دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم كما قاله الناس الاستدلال لعامتهم هو طريقة الاثار والاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل والعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ما حصل على طريقة وحدة الوجود التي يدعونها المتصوفون لما استدلالا من الحق الى الخلق لان تحقيق المتصوفين لذلك مقرونة بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ذلك في وسع العقل والنظر والمتصوفون ولاختصاصهم بالاستدلال كما حصل من بعض متاخريهم وفرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب ان مناسبة ومراعاة الخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجايز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يرد عليها اية ولا خبر وما قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولهما اشارة الى الاستدلال من الاثار على

على المؤثر كما هو طريقة المجوسيين عن الشهود وادونها يعنى قوله تعالى اولم يكف بربك اه اشارة الى الطريقة الاخيرة يعنى
وحدة الوجود فهو من التاويلات التى دعا اليها سوغ ما فهموه بافهامهم فى خلال طوعهم بل الظاهر من الاية
انها على نسق واحد كما ينادى به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف فى تاكيد الكلام السابق وتتميم كما انه عبارة عن
الاول وتوضيح فعنى ما ورد فى كلامهم مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته
وقول السجاد عليه السلام بك عرفتك وانت دللتنى عليك ومثلهما فيحمل على ان من جهات الظهور الاجمالى الذى
حصل منك فى فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه او ان
خلقك ايانا وجعلك ايانا نوعا ناوجهالنا والامور الغريبة التى يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادى الفكرة ودلالات
سببا لمعرفتنا اياك فبسببك ومنابك عرفناك ونحو ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها فى الجملة
والا فالمتعين هو الثانى ويرجع ما لم الى اثبات التعويل **السابع** انه عليه السلام نهى عن الجدال كما فى مسئلة القدر روى
انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم
فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فيراد النهى عن الجدال بل عن البحث
عنه والنهى عن النظر اذ قد يكون الجدال مما هو لا محاله وقد يكون نعيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون
فى تركه حكمة ومصلحة مثل ان الكفار فى بدو الاسلام اذا كانوا يجدون المسلمين يباحثون فى المسائل و
يجادلون كان يحملهم ذلك ان يقال ان هؤلاء بعد لم يستقر ما دينهم ولم يرجعوا اليه ونحو ذلك واما النهى
عن خصوص الخوض فى مسئلة القدر فهو كما يستلزم النهى عن النظر فى المعارف لخصوص القدر الذى كلفنا به هو مما
يمكن ان يبلغه عقولنا واسوا القدر مما لا يبلغه عقولنا فى النظر والكلام فيه من لقمة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا
يرجع الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية والفعلية والكلام فيه دائر بين النفى والاثبات فاما النهى عن النظر فيه لانا
نقول النظر فى المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختيار النفى او الاثبات انما يحصل باقامة البرهان على صحة
احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما اقامة البرهان على صحة احد الطرفين فيستلزم نقيضه
كامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكها
لمعايب الناشئة من مادة بحسب صورته او هيئته وحصول اليقين فى الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذى اقيم
على خلافه فانا اذا تاملنا فى مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة
العقلية ولزوم العقوبة وارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما جاء به
الكتاب والسنة فلا يضرنا العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت
اليها ففى شبهة خلق الكافر المتداولة فى الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى

وبالجملة

وانه لا يظلم عباده شيئا وان سلم بقاء حيرتنا فى وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل فى انه لا يصدر منه الظلم وقد
يكون التامل فى الصغرى وهو لا يوجب تزلزلا فى الكبرى وذلك كما ورد فى الحديث ان موسى عليه السلام قال الهى ارنى
عدلك فامره ان يختفى فى جنب عين على طريق فنزل فجاءه فارس فاستراح ساعة وراح ونسى هميانا فيه الف
دينار ثم جاء صبى واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وضرب
راسه فقال موسى عليه السلام الهى رضا فى صنيعك وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب
الصبى الف دينار عند الفارس من اجرة بشراء فقضى استوفى كل حقه وكذلك حكاية مصاحبة موسى مع الخضر و
حيرته فى فعله فى المقامات الثلاث فاذا بحث عما ورد فى الحكمة علم كيف بالعبد من ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة
لا دلالة للنهى عن الخوض والبحث فى مسئلة القدر على وجوب التقليد فى اصول الدين وعدم جواز النظر فيها
الثامن انه لو وجب النظر فى الدين لاشتهر نقله عن النبى صلى الله عليه وآله واصحابه بل لاشتغال مراده لما اشتغلوا النقل الينا التوغل فى
وبقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل من يفهم هو دقة وفيه منع عدم النقل
اولا بل لا يخلو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا
صلى الله عليه وآله بذلك فقال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن ونحو ذلك من الآيات والاخبار التى وردت فى مناظرات
اهل الكتاب وبعض من رواة اصحاب ائمتنا عليهم السلام ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلام اصحابهم بذلك مع ان
اصحاب النبى صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤية النبى صلى الله عليه
والبرهان ويرون احواله وافعاله وسماع قلة الشبهات وعدم حدوث التشكيكات التى حصلت بعد زمانهم وان اريد ان
تدوين الادلة والابواب على ما هو عليه الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هذا ايضا حراما مع ان
البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين فى الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد فى تدوين ما هو
من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو
عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدم من معارضة
على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلى لا شرعى وذلك لان النزاع
فى وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع فى ان وجوب معرفة الله عقلى او شرعى فكل من الفريقين يتكلف
بعد اثبات مذهبه فى المقام الثانى فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلى هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف
وانه يقتضى معرفة المنعم ودليل اشتراط العلم القطعى او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفى بالظن
الظنى او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعى هو منع حكم العقل
وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بتلك الظواهر وادلة الاكثر الا

هو القائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالادلون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخيرين القائم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثبات الشرع بطريق النظر على بطلان ما في عقولهم واستدلالهم على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميم يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا اصل الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما تنفع في العلم للناظرين المجتهدين ولا تنفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند الناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يرد على ما حققناه انفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرناه في الفائدة السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا غيرة ان الاكمال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى شانه من العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفضل بل اراد منهم الكمال ونهايات القرب على حسب استعداد العباد فبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم باحقيقة تحصيل اليقين يسقط فيجب على المكلف تحري ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق فهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكر ويصير مجتهدا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه لربما يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يتفكر ويتحير في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا يختلف مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي معه من الاعراب بالشهادتين لاجمالها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه التام واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرض الرضا والسخط المفهومان للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يمكن ولا يمكن في الاغلب لكان اجزاء الايمان مما يتوقف في الاكثر ان يحصل لهم بحسب حال الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد ويجيء تمام الكلام فيه

السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم الضلالة فيحرم النظر

ويتعين

ويتعين التقليد اذ هو السالم وفيه منع انه وارد على التقليد لان المجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يرد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا دليل هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والتحقيق ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين المجتهدين من اهل الاسلام بالنسبة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصح تكليفهم بذلك ونقض مجوزهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في المقبلات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل والتحقيق وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقديم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بها فلذا يمنع الشرع عن النظر في ادلة الحكماء اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه تحت حاصل الشبهة وتنبيه للاشكال الا انه مظنة الشبهة وقد نقول ان كان شبهتهم ووجه اقتناعهم انما هو على ما علم ضرورة من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع النقيضين المتناقضين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع وامتناع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النظر مطلقا

السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاعلم للعمل المجتهدين الناظرين وتصير اختيار المذهب فيه مثمر الجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما اداه نظره وضع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون وتعلق التكليف به من حيث انه اصول الدين ثم قد يحصل الاغمضية في عرف

مسائلها او اعاقها النوع يقف تحليف الناس بها فانما يجب العقود فيها النظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات
وطرق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستحقا الرجا بعلو الدرجة لانه اليقين وادعاها لا نوقف الخاصين والمتطفلين
كلا ومن جملة ذلك فيما نحن بصدده ما لاد لزاصول الدين مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محكمة وتحصيل من
صرف فيه وهو قليلا من الزمان وان لم يتم دليل على وجوب تدوين ما يقتضيه هذه الاهلة بخلاف فروع الدين فانها
منتشرة متفرقة مبنية على ادلة منتشرة مختلفة ظنية لا يمر جلها الا دراك العقول لحفها ويحتاج الاصرف جميع العمر الى
اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذى جعل الطلبة فى امثال زماننا وسيلة لا اخراجهم عن
تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائيين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله
مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذى يوسوس
فى صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا فى تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا
وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها انهم قد يصيرون ربما
للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والذلة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم
بعد مضى خمسين سنة من عمره او ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلاته وليس علم فى عباداته
الا ما علم امراة او نوع او معلم فى الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء
ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوم ... وتعمق
للتطرق فى هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن
مكالمتهم ومناظرتهم فيما البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماته مبنية
على اصطلاح خاص عندهم واصول اسسها بزعمهم وما لم يمكن التفاوض عن هذه الاصطلاحات فى حال التكلم
الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم
الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية وتكلم الطفل الذى له سنتان او ثلث سنين فى غاية التسلط فليس الا انصاف
بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به معرفة اصل الشبهة والاضلال **الثامن** انا نعلم ان قول النبى صلعم وكلامه
بل العدل العارف اوقع فى النفس عما يفيده هذه الادلة المدونة فى علم الكلام اذ هى موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويطول الجواب عن
ذلك بلا حظ ما هو مذكور تابعه فى قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان
الواقع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا **التاسع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

في القصور الكتاب كونه الكاتبون والمكر كمقصود [illegible] والكتب [illegible] تأمل

وفيه اولا

وفيه اولا انها محكية بشرية الانبيا وكا يدل عليه صدر الاية وثانيا انه منع ان العاقل المتمكن من المعرفة ليس من
اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب المكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون
فاذا اريد ما يعم الاية الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم عند اهل العلم من اهل الحق
هم الذين هم يعرفون ويعرفون كما هو مقتضى منطوق الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة
الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق الواقعى فهذا يوجب تخصيصا فى اهل الذكر لا يفهمه
المخاطبون مع ان المفروض ان الامر فى تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى
انفسهم ولا معنى للتقليد هنا ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم فى قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون
ملك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا
فالامر كذلك فى الوجوب العينى والخارج عن الظن وارادة الحصر ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع
مع ان التخصيص مقدم على المجاز **ورابعا** انه ظاهر ظنى لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان
هذا الاستدلال ايضا انما ينفع للناظرين المجتهدين من اهل الاسلام فى تحقيق الحال وامر سائر المكلفين فى تعيينهم
على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا **ثم** ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة
بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها **الاول** انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند
اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار لا يحصل التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر
لكل احد وهو شان من يحصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فانى
لهم العلم بانما ترك الاقتران بمعجزاتهم وليس فى الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم علمهم وكذا المعجز
المخصوص بالقران لكل احد بل غايته الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام فى اثبات العصمة
مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كانت من جهة البلاغة فى اللفظ كان عامة العرب قد لا يظ
خواصهم فى ذلك **اقول** قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم
منه محال اعتمادا على قواعدهم المقررة فى العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وتجويز
ذلك **ثم ان** كان مراده تجويز التقليد المصطلح فى الفروع بمعنى الاعتماد على الظن الاجمالى وان لم يحصل له الجزم فى نفس
الامر وهذا الظن الذى يطمئن به النفس ويدفع به الخوف فالمجمع عاذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد
انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل فى حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقال
بان ذلك **ونقول** هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر فى ثبوت المعجز بل الطريق الاخر مثل الافضلية بعد
ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبى او الوصى فيمكن ان يحصل له الجزم الذى يطمئن به النفس ويعتقد

الخوف ثانيا بعد جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما هو حصل ايضا بعقيدة الاستدلال وكذا يتحروا الاطلاق
التقليد عليه فان العبا في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما
من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم مدركه ان الواسطة
بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من
الزلل والخطا واطمئن المكلف بذلك ثم ادركه ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله
فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له بعضه من الاحوال
وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر منزلة
هكذا وهكذا فامكان انكار حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر
وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقدر يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف
وهو لا ينفيه ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا القدر ليس لاهل العقول الاعتقاد الا
الوجدان وهو غير الظن عندهم وقد عرفت كونا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بهما
للعوام طرقا سوى معرفة تحصيل المعجز ومنها انه قد يكون معهم قران الدين بعد رسول الله صلعم منحصرا في فرقتين
منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم
وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وهذا حال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف
الجزم بصدق هذا القائل الخبير ثم بانه هو يختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح فلا يلزم في حقه
الا الاكتفاء بما ذكر وعسر ولا حرج وقد يشكل المكلف فيهم بعض مطالب اهل المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب
الامامية وحصل له الجزم ولكن حصل بعد في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يجب
شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا فاختفى عليه فان تم ذلك فاذا لم
يكن له تحصيل الجزم بالخصوص فالادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت
احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان
بذلك لعدم الكلام في نفس الامر عنده ذلك وانه لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما كيفية
فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تشكيك كبرائهم والزامهم يكفي في ابطال دعواهم
فلعلهم اعتمدوا عليه **الثالث** تحصيل تقرير المعصومين عليهم السلام في اعتقاداتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر
فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين منهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة
حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم عليهم السلام قرروهم على التقليد ومعظم الكلام فيه تمام ولا ينحصر طريقهم

لزوم

لزوم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه لو اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق
ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية التقرير [التقليد] بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في
نفس الذي لا يرتفع الخوف معه فلا **الثالث** انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا حد غايته وماتوا
كانوا كفارا مخلدين وغيره انا الا انهم لا يرتدون بذلك لزوم التكليف بالحج ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون
ثم يظهر مما نقل عن السيد رحمه الله ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد **الرابع** ان الايمان على
قسمين مستقر ومستودع وتشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه
مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد والائمة عليهم السلام كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين ويدرجهم في جملتهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم العاريتي ماتوا مؤمنين وبدون
ايمانهم بعد لهم لو قصروا والحوا في المسئلة عن الله تعالى اقول ثم اختلف المتكلمون في جواز زوال
الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا
على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد
وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي وانما يكونهم منافقين
للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المترتبة
في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكانه يحكم عليه بالايمان بالظاهر وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك
يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك
حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل يكفي
حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل
بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن منه احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة
في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذلك ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن
فان ذلك من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له
مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب او معاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون
وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله وارده على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى
تاويله فاذا لم تقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد الاطمينان

النفس فيهما الا لم يتحقق الزوال ولم يثبت حصول اقل لهذه الايات والاخبار وربما طال الاستدلال باخبار المعاندين
والمستودعين انهم عليهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم عليهم كانوا يعاملون
مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام او كالتجسس في الخطاب علم امره بالعجز
ويعينوها **الخامس** ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير مسلم لان اثبات عينية الصفات واثبات
التجرد ونفي الرؤية ونحوها وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونقض مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب
الائمة بعضهم جهل بعيد كما في حديث ثم ايضا يستفصلون عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث ذعلب الكلمة الحركة خذ وتمم
وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسننبه اليه بعد ذلك ايضا **السادس** ان الشيخ ره نقل في كتاب الغيبة عن الصاحب عم
ان جماعة من اهل العلم الحقيقة وهم الذين يقسمون بحق علي ومحبتهم اياه وكلام يعرفون حضرة وفضله وهم يرطلون الجنة
فان الطالبين حق لحاهم ان مقاري الشيعة او مقاري اهل السنة فلا وجه الحكم بان كل من لا يعتقد بامامة لا يخرج من
النار احوالكا بين من جوانب هذه الروايات وما شابهها على العافلا العجز المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما اشرنا تمم ان تنقيح هذا
المقام يقتضي رسم مباحث **الاول** ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل
عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند
الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك ترى يريدون
بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق
الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يعم الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا
اخر وخلاف ذلك يخص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها
فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث عند مشاهدة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قول مؤلف من قضايا يكون عنه قول اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات
والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل وان يرد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف
على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول
لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ذكره المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم
قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على
المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى
ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى

المحكوم

المحكوم عليه يلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشتملة على الملزوم هي الكبرى والاخرى
الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح
الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر
التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير حتى التغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان
العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب ضمنا يتوصل الى المطلوب ونحو هو المراد بقولهم ان العالم
هو دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق الا ان يراد انه محض تصور شيء
لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري ويمكن الكلام في نحو قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان
واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب بمجاورة النار والرطوبة
النارية الا ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة
الممارسة ومن ذلك الدلالات الطبعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص
تصورية وتصديقية فانه باعتبار المعنى الموضوع له يحضر الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق
بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزام الدور كما اشرنا
وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني ثم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب
ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول فيكون دلالته من البرهان على النتيجة ايضا
دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة فلا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان
على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما المطلوب خبري ثم ان الانتقال
والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر ونقض العلماء العرفاء بعلم المنطق وضوابط البرهان
والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون يقينياتهم
وظنياتهم ويميزون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم
على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم
على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لم يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فتراهم يفرون
من تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على علمها في ذهنهم من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يوجب
سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكرون حين الفرار هذه المقدمات ولا يرتبونها في ذهنهم بهذا الترتيب بالتفصيل
حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فما دعاهم الى الفرار هو اجمال
المقدمتين لا تفصيلها ولا يتفطنون ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي

بدليل الفرار والعض بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لصعوبة العقلاء
بذلك المطالب المواخذ بل هذا الكلام يضحك منه الثكلى في مطالب العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي والتشكيك
لها بل لا استبعاد ان اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاشكال فيها ثم ان لاحظ الكلب اذا الجئت الى الارض
لترفع حجرا كيف يفر والظان ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان بعض هذا الشخص يريد ان يضربني وكلما من شانه
ضربي يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحسي واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر
المطالب العقلية لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالبعض مع عدم نص على ان ذلك ومر ايضا وهذا
هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فنقول حال العلم بالعقل والدليل على الانية فكان التحقيق في بيان الجواب
الدافع الى الفعل لا الخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم
تخطر هاتفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص وما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بان
مقدار كلا الدليل وليس ذلك قسما اخر من الدليل وليس في ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى
اذا سئل سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او
يكفي الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وفي وجه على ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي
ينتظم كلام من تعرض المقام اى كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط
البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع
بالصانع الا مع ما ذكره فهو من غريب القول واغرب منه ما يرى من المتوهم المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي
بعد لا شرقيا من مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من
الحسيات وكون الفعل محتاجا الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الصانع اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على
بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه انه لا منع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا نتردد في كون
بيت خاصة في قلة الجبل او مغارة وانقصر فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في
انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لا نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد نتردد
في الجزء البديهي كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل وبعينه جنس البناء اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها
مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البناء او تخصيصها اثر الممكن ومع ذلك الدليل فيها انما يدل على مؤثر ما
لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البناء اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل
اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فيصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون كذلك بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر

الواجب

قال الاستاذ رحمه الله اعلم ان شأنا بارعا ... ان الطبع زمانة الضوع مع الدواب ... واجب الوجود ... نقلت له الدليل على وجود الصانع فقال البعرة تدل على البعير

الواجب او ممكن ومن هذا القبيل الثوالي المصنوع والمربو المصنوع مع انه ربما لم يرا احد بعض اثار الممكن ولا نوعهم
ويحكم بان لهما صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار
الممكنات فيلحق بها يرفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ لك الفرق الحاصل بالاستقراء وحصل الحكم بان بعض
الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان المعرفة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثرين هما وان
لم يستلزم تصورها فانهما اثريهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري لا ثمرة استفيد من الاستقراء والتتبع
فتحتاج الى النظر وثانيا ان تولد البق والذباب في الخباب الصغار والديدان الحلد لا عاد السبو فخر بالعدم المحو قته
بممكن واثر بالبديهة ومع ذلك انما على انها اثر ظاهر ومع ذلك انها يحتاج الى مؤثر واذ المحقق به عدم وقوف تحصيل مثلها
من ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات
اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثار الاقدام وحركة وكلاب المجوز فكذلك الاثار التي يعلم
انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقطع الاجسام وليس مراد الاعرابي دلالة المجوز
الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك المجوز ان المحرك من المجوز
بل هي اعم بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة الغير في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق
الامور الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير ومؤثر
فتحقق التاثيرات الكثيرة الغريب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وبالتالم يعقل احوال المصنوع بزاد نه يدل على
الصانع لا باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما شرنا انه قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة
من جهة براهين الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها لذلك ايضا لا يحتاج عن قياس
لكن قياسهم والحاصل ان الباعث على العلم هو المطلوب الضمني برهان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والزام تعلم المنطق
وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس تعلم استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات
على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما ان الشاعر
وليس حال المنطق الا كحال العروض فان من لم يطبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المنشية ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل
البادية ربما يبيع احدهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والمبعية والكناية والتخييل والتجريد والترشيح وكذلك شيئا
من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق ولا الابهام والتشريح وذي القافيتين ونحو ذلك
ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة القاصري الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين
الجاهلين بتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الرقيقة بالبراهين

الصحيح مع عدم تعظيمهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بانه علمهم بها شيء …
بها … احدهم في تركيبه حصول العلم … لا تعرف المنطق وهذا كما نقول ان البعرة تدل على البعير وجملة البعير
اطلاق في مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة
اضافته الى الرمان واذا انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا الحب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة
فيتجه هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب عالما بالرمان بخلاف الآخر …
كليهما … انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال على الاول … وفي الآخر مقصود بالذات ومراد الاعرابي في
الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث … الاضافة فقط يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد
يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجملة ومراد الاعرابي الانتقال من الجملة الى البعير لا من جملة البعير
الى البعير فلعل هذا التوضيح مبني على ان الاعرابي انتقل من جملة البعير بالمعنى الاصلي الى البعير وقد لا يريد … يعني
دال جملة البعير … انه جملة الابعرة … وانه جملة البعير لا جملة الغنم والبقر
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جملة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر … منه وان
هذه الجملة لم تحصل الا بانها لم توجد من قبل نفسها الا ان هذه جملة بعير لا … بالمعنى … ذلك
قال المحقق في المسايرة … على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا وانا … جاز … هذا اصل الخطاء
موضوع عنه قال الشيخ ابو جعفر رضي الله عنه نعم … الاصوليين احتج … باتفاق فقهاء الامصار على الحكم
بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة ولا … قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل
الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة بتحصيل الفرض و… سقوط
الاثم وان لم يكن حاصلا لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة … منهم لكن ذلك
… ولان النبي عم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام … يامره بتعلم الامور الشرعية
اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة … في الباب الحادي عشر
وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب …
فيلزم … الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام …
فنقول … ان الاسلام والايمان معتبرين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما يظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في
الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم ان لا مؤاخذة في … الآخرة … لا يستوجب
الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا … بالعدالة
وان كان معاقبا في الآخرة غير متمتع بايمانه … ان الاولى ان موضوع المسألة هو الايمان الذي يحصل

لذلك

(الكلام) كما الحبت والثاني ان المعتبر في اصل الدين هو الايمان الحقيقي … ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان
يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر … بالنسبة الى …
يقتضي حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن … الوصول الى ما هو الحق فانهم لما … امرهم على (وجوب)
العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان … الاسلام وصار العلم … مطلوبا ولا امر بالعلم لا يمكن الا
مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكهم عن النظر والاجتهاد لعدم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر
والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويميز عن ساير الاديان فاذا امر بالعلم به من ساير الاديان فهذا الوجوب
للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب (لتحصيل)
الترك للشك ثم ان التمكن التوصل الى الحق قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة سقط عن التكليف (بالتوصل)
بالواجب … كان ما توصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما
يتبعه من الجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر للتوصل الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه لاجل فقد
الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب … اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل
الوضوء واجب توصلي يعني اذا انحصر الامر فيه … فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل في ذلك فاذا جاء
بالماء وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك … بعدم المؤاخذة
على التفكر مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على … بالطريقة المستمرة الجارية (من الاعصار)
كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسألة انما هو في نفس الاصول في مقابل الفروع ولا على
خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد … الاسلام و…
لا امر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن … وعدم الاكتفاء بساير الاديان
وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى … جميع اهل
الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته يحصل الى ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم
باصول الدين معنى مخصوص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا …
… وهذا الخطاء موضوع معفو … ايضا بالاسلام بل بالاخص منه فان اراد الشيخ ره من وضع العقاب
عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر … اراد العفو عنه
في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس … انه اراد
المعنى الاول … هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اريد بالخطاء ما يقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستعرف

(في الهامش:) … ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم … الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم …

وان كان وجهين كلام تصريح بعدم المؤاخذة على اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا
غاية توجيه كلام الشيخ والقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات
المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة
المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم عليهم السلام على ذلك فاورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في
الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة منهم وعدم النكير عليهم فاجاب عنه فقال على ان الذي يقوى في نفسي
ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه
الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم
وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لا يؤدي الى الاغراء بما لا يامن
ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو
خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا
عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد ما لا يامن
كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان
العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه
من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا
كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة
البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من
المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نعلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما
يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان
يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة
انتهى ما ذكره وانا اقول يرد على الشيخ ثلاثة امور الاول ان كلامه هنا مستلزم للقول بان الاستدلال واجب
آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الآخرين ويمكن دفعه بان
الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة للاجماع ولا للدليل القاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة
اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين

[illegible]

بالضرورة

بالضرورة غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما انه
اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في تعلقهم الاختيار بهما ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ لصحة الثواب والعقاب
بالاتفاق قلت قبل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اختاروا الحق باختيارهم لا
بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار غيرهم حسن الظن منا لا الاعتقاد مشترك
بين الفريقين فاوجب جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الآخر موجبا للخلود في النار اذ الفرق ان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال انما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فان فرضنا بقاء كل منهما
على حاله السابق في الاول فهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني
تقصيرهما في عدم الاعتناء بامر دينهما او عدمه متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يخفى
انما يترتب الثواب والعقاب والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام
في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر
[illegible]
نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير محقق لترتبه لو رفعنا بشرط عدم الاسلام وعدم الكفر فان الاول
الشيخ انه لا ينحصر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب ففيه مع
انه غير ظاهر من كلامه لا ينفع ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب
الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة عليهم السلام والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان
مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم العفو
والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان
المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف
يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه
عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة
لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه لها
لكن لعله كان لعلمهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكن حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز
والاعرابي وهنا ايضا وجه آخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يكون معه دعوى الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد
القطع من القرائن او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت بالاجماع والقول بانه الخامس

ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعمل ولا التاركين للكباير والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه
معصيته ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه
اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ ره وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير
صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو ايضا
وربما كان ذلك لاجل معرفته ص من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقل اجمالي او من ملاحظة معجزة
او نحو ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام لم يعين ان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانه وتثبيته وتسديده على التدريج حسب
ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل اساوا في كيفية الاعتقاد لا حجة لهما
معذوران ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا
سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من
المرجون لامر الله فالعلم بتكليفهم في الاخرة ويعامل معهم بموافق حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام في الظاهر
وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا الى ان اطلاق كلام العلامة ره وغيره
من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما ينبهك على ذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وكاد ان يكون كثيرا ما لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء
ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ
وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع
القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق
بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انهما انقص عقولا واضعف حظا ونفسا وهذا الاشكال
مشترك للزومه في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق بين الطاقة
والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل التكليف لنقصان عقولهن فعليهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور
ولان الذكور لكونهم اكثر ضرب الحرب والمصائب واكثر اثقالا اجمالا لا يتحملهم احمال الاناث وتكاليفهم مؤنتهن
لا بد لهم في تحصيل الكسب في امر المعاش من فرصة تكمل لهم فيها التجارب وبالجملة ما يفعل الحكيم لا يخلو عن
حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل
ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث

الادلة

الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعاملا
بوجوب النظر تاركا له او مستدلا لا مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر
من ظاهر العلامة ره وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين
عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق والمؤمن دون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم
بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة الحق
في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كما لو المستضعفين من المسلمين للاحكام
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن التحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققنا
سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد المحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل
في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب
النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم
بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الاخرة ويجب ان يظهر حكم الظاني فاما على القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم بل بحصول المقصود من الايمان وهو الاطمينان
بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ هو الحصول لا ينحصر في البرهان
والحدس ونحوهما وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان بالحق فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة
واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجب عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجى
في الاخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة هذا ما كان اولا
هذه احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قررناها في المقدمة في تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق
مقدم والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد
مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في القانون الاتي ان شاء الله تعالى الثالث المراد باصول الدين هي
اجزاء الايمان وهي عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن
النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج
وفعل القبيح والعبث فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به لظلالة
جملة اهل الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والنفقة
انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان
الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به فهو حق به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا

من التفاصيل وان لم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب
معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يعلم اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احد من
الاصول الخمسة يمكن ان يراد به ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله خصوصا الجسماني وان قلنا بثبوته بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الآية فيمكن جعله
اصلا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني بل الحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع
بجسمانيته بالدليل نهيته ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا
الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يخص الكلام بنبينا وائمتنا عليهم السلام فان البحث عن وجوب النظر في الاصول
لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين
وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم منصوصين بالنص لا باختيار
الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان
الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى
على المتأمل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلى الله عليه وآله كان
التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا الغير مع عدم الحاجة بمعرفة
الوصي حينئذ ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج
ومن التأمل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة
التوحيد وعدم امكان الولد وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات
النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع
جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات
الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واوصياؤه الكرام
في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل
على حقيقة ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو في
الضروريات ما هو اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقة وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية
وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع ولا اشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع
السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض

كون

كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا وقد كان معيار التكفير في انكار
الضروري هو انكار صدق النبي لانه يكون ما يعلم انه مما اخبر به فاذا لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره
وعرفت ان ذلك التيقن مما يعز ترك اصل دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذا اختلف العلماء في ضروريات
ثم ما يدعي الاصحاب كون شيء ضروريا وربما يعنون القطع واجز بحكمهم فيه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما
يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري وربما يحكم بتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين
وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مشروعية منفعة القرض ورجحان مطلق صلاة الليل
ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية يجب على من يحكم بكفر احد من
جهة انكاره الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول صلى الله عليه وآله وينكره وهذا العلم اما يحصل بخصوص
من حال المنكر ومن اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون
الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم عليهم السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر في
حصول الشبهة فلا اشكال في رفع الحكم لان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي صلى الله عليه وآله اما من جهة عدم الوصول اليه
من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما
من جهة عدم تمامية دلالتها على كل موضع وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد
وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الآحاد او المسائل الظاهرة التي كان اشتبه على الفقهاء والثاني مثل كون المراد
من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال كما في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما
ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب الى الافهام
الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها
لاعمالها الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول المشاؤون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم
هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة
الكبرى فان فرض انهم لم يقصروا في الاجتهاد وادى نظرهم الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا انهم يعذبون في
الآخرة بذلك اما عدم التعذيب في الآخرة فلاستلزامه الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام
الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال انما هو مطلق المعاد الذي يمكن ان
يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشارع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي بما جاء به كونه ضروريا من دينه وان المنكر يعلم انه من دينه وينكره وقد فرضنا
عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وكذا صاحب ما فهمه من ضوابطهم نظرهم

فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبوة ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خروج عن الفرض انا نسلم
ذلك فيستقر من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه من العلم الى العمل لا كفره المستند الى انكار ما
قاله النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة
ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا
المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره وضياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه
فنقول ان الضرورية انما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان
والتضافر
والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في بحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا صلى الله عليه وسلم اكثرها من باب القرائن
والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس وتسليمهم ذلك
والتضافر
الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة عن سلفهم وهكذا الى زمان النبي على شرائط التواتر بل وان لم ينقل واحد
بطريق واحد اليه صلى الله عليه وسلم ايضا فضلا عن المتواتر وكذا ان الافعال قد يصير ضروريا فيعتقد بصيرة العقايد ايضا من دينا
فقد ترى الامة عوامهم وخواصهم يقطعون ان بعد الموت جنة وحشرا ونارا وحورا وقصورا ويريدون
بها ما يفهمونه من ظواهرها فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء وهي
تحصل لنا القطع بان هذا دين نبينا صلى الله عليه وسلم فمن قال انه لا حشر بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صلعم
من النبي فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كلما اخبره النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه
انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هذا جماعة كثيرة او جماعة من الخواص يعتقدون بذلك
اجمالا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر هو التشبيه او المثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض
الخواص لا حجة فيه عليه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو طايفة تفاهم المخاطبين ومقتضى
الحكمة ان الرسول صلى الله عليه وسلم المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار على انهم كانوا يفهمون
من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه الى الطبقة الاخرى من غير بيان ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها
الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهمهم على تلك الايات والاخبار ومخاطبيها
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب
حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار فنحن مكلفون بما نفهمه منها
تحكم محض وهو خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا
من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة

في موضع

في موضع الالفاظ هي ارادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى
دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانا هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا
وغير ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يهملوا كلامه برده وتغليطه
فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او
اراد ذلك فمن قام البرهان القاطع على نفي ما خالف الظاهر فنحن ايضا متبعون ولا نؤول متشابهات ايات الجبر
والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون نفي الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة في بعض العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلاف ظاهره حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان
كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف
ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات
اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا مسلم
وكون هذه الظواهر مرادا منه مسلم منه بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكم وضع الالفاظ
ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة
هو ما نحن فيه من جهة العقل قلت ان كان فهمنا منه صحيحا لا ارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجوز ذلك في
مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك الترجيح على مرجح الوضع فيرجع الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على
الفروع الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى
الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت
ايضا على ظن من مدعوك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل لارباب سائر الاديان والملل وفي ذلك كما يحصل العلم بالمراد
كما في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي
يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود
اظهار غاية الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما انتهت الامة الاخبار والايات الواردة فيها المبينة منها هذه
الاعمال العاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها وكذلك اخباره صلى الله عليه وسلم عن سؤال القبر والحساب
والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات
بحيث لا يحتمل انكاره الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان
وامثالهم فالمنصف المتأمل اذا لاحظ الطريقة وارباب الحالقين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب

فرجاء تشويشا وذلك نظير من اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل عليه حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبالجملة القيد الذي ذكرناه فالكلام على نحو كلام هو ما تقدم من ان ما نختاره من هذا الفن في اصول الدين الا من باب ما يؤول الى انكار اصل لا اصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر به النبي علما بانه من النبي صلى الله عليه وآله والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون التقصير مستلزم له وكذا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب خلافا لمن يحكم بكفر منكر الضروري من الشامل التام فنا واحق بظهور الكلام ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر يعني بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي فحينئذ ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن التخصيص الخاص المنكر له هل هو مما يجتمع في حصة الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يقال بمثل ما يقال في الصوم الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكون فيه الظن بالمراد كسائر موضوعات الالفاظ ولا بحصة في الا في مجرد اطلاق ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين وان الاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عليهم السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يكفي على الاثر يكفي في حكم بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا رأينا ان نذكر بعضها وننبه ببعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين

فائدة اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهذا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيختلف ضروري الدين ايضا وضروري المذهب كالوصايا عند الشيعة ووجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي صلى الله عليه وآله فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم تامل

قانون اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرت الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات

وهو

ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر بالغرض وكذا حكي عن عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ذلك بما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه كلف على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهذا ايضا يرجع الى عدم الاثم قبل الظن لان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يبعد ترجيح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطا الكفار الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فبقي في العهدة وجوابه منع التكليف مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولا ذم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم يكتف الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر فلا يلزم الظلم على الله تعالى وهو حمل العباد في التكليف بحصول الخوف وعدم احتمال البطلان في الاجتهاد المطابق للواقع وغيره ولا الدليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان من العقل ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مرادهم من دعوى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود الذي

جاهدوا فى الله يهديه الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا فى حقنا والمجاهدة مفاعلة
مستلزمة للاثنين وحملها على الجد فى الاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون
الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال او الكفار المحاربين ايضا فى حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعينهم
على دفع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنعين عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا تحصل بجهدهم بدون اعانتنا او لنكملن لهم هداية جميع السبل ولنجعلن لهم السبل التى
لم يهتدوا اليها مع ما جهدوا اليها فلا دلالة فى الاية على زيادة المسترشد وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله
نفسه وحق نبيه فالجهاد فى الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوتها دفاع عن حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد
فى مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة فى الله ودفاع عن حق الله تعالى لعلهم ذلك وجهتم اذ كانت
دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا سبيل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد صلعم مع ان كلهم جاهدوا ان كان يعنون الاجتهاد
ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتروية
مع ان على بن ابراهيم قال فى تفسيره فى معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلعم لنهدينهم سبلنا
اى لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك فى جميع مسائل الاصول مثل الجزء وعينية الصفات والقدم والحدوث
وغيرها فى غاية البعد مع ان الكلام يجرى فى مسئلة جواز العمل بالظن فى الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف فى هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين
المخالفين فيها كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ ولا اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم
سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول الجمهور علماءنا ان المحقق الطوسى والمحقق الاردبيلى ومن
تبعهما اثمون مقصرون او بالعكس ويرد هذا البحث فى الفروع وعدم انطباق الاية عليه اظهر من الشمس
والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا فى غاية البعد ويجيئ
الكلام فى الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا
يرغبونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخالف عنهما والجواب عنه ان لا يظهر ان المراد
الجهاد مع الكفار فلهم من الاحكام الثابتة للكفار فى الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم فى الاخرة
واما الاجماع على انهم من اهل النار فممنوع لا اجماع فى غير المقصرين لاستلزام الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات
والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك
قول امير المؤمنين عم فى الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية فى الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون
عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد ابطلنا ايضا

بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد فيحصل
بعد اضطرارى لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق انما نشأ من سوء الاختيار
الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت امحاله هذا حال العقائد الكلامية العقلية الاصلية واما الفرعية
من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان
التى يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ فى العدة وهذا فى
حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين
ممن ينكر الحسن والقبح العقليين وادلتهما ويعاند فى خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة دفاع وغرض
والكلام فى اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام فى امثال
ذلك مع الجمهور فى ان امثال ذلك حرج مما يمكن ان يختفى على احد ام لا واما بعد الامكان لا اختفاء فلا معنى للحكم
بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام فى الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد حصول ذلك فى حق
المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام فى ذلك نظير الكلام فى تكفير منكر الضرورى ويقع الاشكال فى تعيين من
يستحق التكفير والاثم ومن لا يستحق وان الاصل فى المكلف مشتملا وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم
ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ فيه غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعى بحيث لو تفحص
المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره ومحك ذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب
افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعى ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير
ما ذكرنا من انكار الضرورى واما فيما لم يكن عليه دليل قطعى مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه فى
الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا فى التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين
لله تعالى فيها بل الحكم تابع فيها لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله فى حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم
الله غير اثم وقيل ان لله تعالى فى كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور ولا اثم
عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة فى النهاية والشهيد الثانى فى التمهيد وغيرهما وكذا الشيخ
قال فى العدة والذى اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذى اختاره المرتضى
رضى الله عنه واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق فى واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا
ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها
وحاصله ان ذلك لو كان اجتهادهم بالقياس والرأى ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان

الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم
يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه
قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا
فقيل انه لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ
وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطوائف ادلة اكثرها تطويل بلا طائل
والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب فهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول
المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقطع بان مرادهم خطئهم في الاجتهاد
للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر
مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر
احاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يجعل له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش
الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا
قال عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها
بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم
واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا
ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر
الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره عليه السلام
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره عليه السلام وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والراي
لا بالكتاب والسنة ولعل هذا ينبه اخر كلام الشيخ في العدة ويقيد به ما نقل من المذهب عن مشايخ الامامية
او ان مراده عليه السلام انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان
الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين
بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذورون
وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد
يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحة لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب

نقض

نقض الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او
الكلام وهو من نظره في التجزي وعلى ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها
غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا
وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا القضاء خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا الكلام مبني على
ان المجتهد هل لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او
فعل على وجه الاستحباب بحيث يعتبر الوجه ففي جواز الاقتداء به قولان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم
الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في ماخذ الحكم ففي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي
في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل
على كون ما وقع على خلاف الحق سواء قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت لا لاداء او لاجزاء ما كان حكم الله الظاهري
في حقه فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة بين كون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء
مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه بالراي ممنوع فان الواجب
على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج
الاربعة [illegible] الاكل من الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد اخر يخالفه
تقليده نحو ما ليس معنا ه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه ره والكلام في
امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعل ما ذكره [illegible]
صاحب المعالم في اخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل

قانون

يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور **الاول والثاني والثالث** العلم باللغة
والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ونعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها المؤدية
لتغيير معانيها والمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب
العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كو
كالمستمعين لخطابات الحاضرين مع النبي والائمة عليهم السلام من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال و
ممارسة كلام من علمهم اليه سيحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي
لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مواد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بتتبع كلامهم ومزاولتها اذ
المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع
ان كثيرا من العلماء المتبحرين الدارسين من العرب ايضا يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه

العلوم فضلا عن غيرها خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو
مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل وليس كذلك والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لحجية
العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة التي ما هي عليه واستقر رايه على شيء
على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما جمعه ولا ريب
ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني
وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين
سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة
ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويبتنى
عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما
اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط
المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول او كالقياس
الاستثنائي بديهيا وتحصيل الشرائط من المقومات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض
الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع
غيره عن الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان
عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله
ولكنه محفوظ عن محل الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن
تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكثر الكلام في خلافيات اللغة
والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والكلالة والانفحة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق
فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب
والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير
وتشتت في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه وما فيه لم نعلم

المراد

المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فيحتاج الى معرفة ان الكلام كان
على حقيقة عرفه ومعرفة اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم
في التكليف لا تستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة يتمسك
بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا وفي اللغة ثم يضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع
واخرى يتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن
ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم
والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو ان حمله
على القصد الحصري لا على ما استدل له من انه عدم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند
انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما
ومتشابها او ظاهر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما
يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف
ونعلم عدم المناص من العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح
وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلالات الكثيرة والاختلافات العظيمة
المحتاجة الى النقد ولا تحتاب ما التقرير بين الحق والباطل واقعه على وجه الرقة وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا
يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ عمن له هذه المرتبة وذلك
يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط
كونه حيا او عادلا او اماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة
ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفة العامي وغير
ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منها من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من
اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه
حجة وهل هو مما يستقل به او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل
فهل الحكم فيه البراءة ام لا بالاحتياط او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول والخامس
انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا او اقتضى العقل او عموم امر خلافه فرد او اتفق اجماع العامة في فرد كالصلوة

في الدار الغصبية حكم ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع
بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا
ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل هل يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد
بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيات متعددة ام الواجب انما هو الذي
ورد الخطاب به ولا يتعلق به الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية
ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد كلا منها الاخباريون
على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى ادراكها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا
يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدماءنا واصحاب الائمة لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين
ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قد رضي الائمة عنهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد
ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض
دعوى وعدم الاطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده واما ثانيا فلانك
قد سمعت ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك
ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار
العلم بوجود هذا العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وكلا من حجية القياس والاستصحاب والعام
والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد
وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجوده وان قد ثبت في كثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير
العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه
المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما
ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل
افعلوا فاوجد الوجوب وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب ع من باب القلب
انه ع قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد
من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابرهيم على نبينا وآله وعليه السلام بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك

في بعض

بلغ

في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف واما مثل
مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من
قدمائنا واصحابنا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية
الكاشف عن راي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لا نم كونه من المحدثات بل كان مشهورا
بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية
كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ره ايضا في البحار وكذلك كل مسئلة
ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول به من
المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما
ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا انه هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الفور
ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا سفسطة من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب
فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقائل بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما ورد اصحابنا ولعله كان فيها ما لم
يبلغنا ما يدل عليها اذ ذهب الحوادث كثيرا من الاخبار بسبب انهم لم يعتنوا بها بتبويب كامل وضبطها مع ان الحكمة
قد كان يقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الداب والديدن في الشرع اذ لم يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم
الغير المتناهية دفعة وكذلك تعلمها لتفاوت الاحوال والاشخاص في زمانين فحتى اقتضت المصلحة
يظهرون ما لم يظهر في الان الاول فقد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه في بعض وفي بعض قد تقتضي
وقد يقتضي الاجمال وعدم التفصيل على انه ايهم لامكان تحصيل من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين
ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجمالها الشهادة
بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله تع عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمها وكونه مستجمعا للصفات
الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعلمه وحسن ورد القبيح والعوض عنه
ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به
واخبر به وما قد يوصي به مما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الان
الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار في الصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون
اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تدوين مسائل الاصول في الكتب
المدونة بعد اثبات حقيته وحجية جملاتها وثبوت اشارة المعصوم اليها اجمالا ليس ببدعة فيما جرى به عادة الله

في سائر العلوم حيث يتراءى بدو ما ينوما بحسب تفطن المدقق وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال
واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في ايام حياة الائمة
والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس
فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب
الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع
مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها ينشعب من قولهم عليهم السلام البينة على
المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا عزو ان يتفرع على استحالة القبيح على الله امتناع اجتماع الامر والنهي
على القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن وجوبه لولاه وكذا الخصوص ما ينشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول
مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة
تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي التحريم وفعل التحريم مقتضي البطلان او موافقة الامر مقتضي
للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فان لم يبن اساسه على احد الطريقين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي و
هكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فان لم
يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة
في الدار الغصبية مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج مع انه يصلي فيهما او يقول المستفتي
لا تصل لان الاحوط بالاحتياط عند وجب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا ايان الجهل بالحكم
او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الدال
بل على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة مثلا بقولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقولهم كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة نحن نرى كان استلزام لاحتياج الى القواعد
الظنية الناظر اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط والاختلاط والتهافت فان الصلوة في الدار
الغصبية مما لا كلام في حرمتها حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من
الاحتياط لا معنى له لانها غير فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط

في القضاء

في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مثلا وما قلت المكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل بالحكم التكليف بالمح فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
لم قلت ما تقول اذا تاب وندم واراد التخلص والقدر المسلم من جوابه ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة ولا بد ما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية لا اولى مع انه ضعيف كما حققناه ولا
نقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد لثبت كونه مما لا نص فيه فيجري فيه الاصل وهو ايضا الاصل
شرح المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد
ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد الذي جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت
ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدرك على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا
اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على مقتضيات ظ
الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين
ثبت المنع ان التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيجيء المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل
الا على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في محله ثم ذكر مثل هذا الكلام
في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية ولو تصلبت للناس الف
ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة
الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامه فنقول له لا نسلم اين ثبت
القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع
في المسئلة الاصولية مثل المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزام التكليف بالمح
او التكليف المح ويدعون القطع وبخلافهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في مباحث التناقض
ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل
يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء
مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكم به والاخر بخلافه ولا ريب ان كل
واحد مكلف بما اجتهد وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فلتتبين ذلك
وما استفيد من اخبار الاحتياط او التوقف قطعا من اوجه وما يجب ح انا قد حققنا انه لا مناص عن
العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه
وستعرف ايضا فيما بعد انشاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه وحث

علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل الاعتبار في التقليد وليس هكذا مع التقليد الا مثل تخصيص حكم طلت على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله مسائل الاصول والمنطق فان اجتماع للمذمة مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويز العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ووصوله الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما ادعوه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من فهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهم المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراد المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين اتفق اصطلاحهم لعرفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكر بعض المجيب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فيه ولا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يسمع من القواعد المتعارفة التي مبنى تحاورهما عليها وان لم يدونا على التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا ان نمنع مثالك في انكار ما هو الحق المحقق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجد الحاكم ان يعمل بما يسمع مع احتمال النظر بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النقل الاخرى او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقل الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة هو نقل النهي في محل كلامه في هذا المقام ام ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فما لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكن العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى تلك القواعد قلت فاين مثل هذا فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب مما ذكره عن قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فهو ذاك وان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دوري ويجيئ الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة التي لفقه وغيره ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان لا اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فقهكم

اما هو

اما هو من جهة حضرة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فانتم تقولون بنفاذ دفع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف تأويلكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فيحمل الاول على خلاف مقتضى قاعدة اصولية او ورد النص بخلاف فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم نعمل على ما فهمنا قلنا انظروا فانتم في الاحكام بعد اختلاف الامر والنهي فهلا يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان حكمكم هذا يجزي عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواردة عليه من شكوككم ومنها توقف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك تدل على انه ليست محلها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من القدر المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شرط العلم او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وعليه فلا يخفى ان يتفاوت حال الاخبار وتمييز الراجح من المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره ومع ذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا يختص بالخبر الصحيح بل والموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما نعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان ما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قولهم الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقولهم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلاحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع اقول يرد دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرجال لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالهم بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدلية والافقهية والاصدقية ونحو ذلك لا ريب انها

في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية فيثبت لا احتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من غير ذلك قلت لا احتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية فاني لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرهما مما يدل على ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز نص وراء الشاذ من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لحمله على موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي ونحوها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون بالعمل بالاخبار الظنية وصار الجميع متعارضا بما ذكروه عليهم مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا كذلك فيثبت المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها انا كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام وعرض استنباطه هذا المدعى من روايات امثال هذا الواقف يعني انه عرف من حاله في نقل الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك الظن انه قال كذا او كذا احسبه الا قال كذا ونحو ذلك وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامام وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا علم احوال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره انما يروي فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ودعوة علينا بيان ان المعرفة بان الرجل ثقة لا يرضى بالافتراء بامام كيف يحصل القطع بمجرد ملاحظة رواياته التي لا يعلم بها احد بعضنا انما هو بعد قطعية الاخبار اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصل منها متواترا عن صاحب الاصل فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله والاتراع وعدم التعيين واحتمال الطرح بنا في القطعية وثانيا ان كون الرجل ثقة في النقل

مجتنبا

مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى وايضا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق غير عزيز وثالثا حصول العلم من مثل هذه القرينة مع انه كثيرا ما يلبس الامر لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع والتعفف الناس وفي هذه الاعصار بحيث يحصل القطع بعدم ... سيما الامثال التي في زماننا في غاية البعد ثم يمكن حصول الاشتباه الحاصل المارض للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بعد ثبوت اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام واز بل وسيما مع ادعاء وجود سيما من الفساق والمخالفين ورابعا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وخامسا ان هذا الكلام حال راوي الاصل وغاية ما يثمر المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الوسائط بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الوسائط مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطول الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد وجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واغرب منه ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار بما هو عين حصول العلم بحجية الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق في فيما اسند الى صاحب الاصل فان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل بخبر غير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم بخبر العدل الواحد وبالكتابة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثله لا يحصى كثرة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اورد عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي غاب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا وكالاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة لم تصر علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا للنبيين بخلاف العادة بعد عدمها فلا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة

فقد يكون تبدل الف في الجبل الذي هنا عنه ولا والى التي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف يحكم باحتمال
النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم العلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات
فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه
بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي
لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وجعل
هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في
شيء من الاوقات او ما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء التخصيص النقيض فلا احتمال النقيض
وذلك لا ينافي امكان تبدل الجرذ ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله فقولنا لا يحتمل النقيض
بمعنى ان النقيض يحتمل قطع ولو بالغير وهو كالاينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاتية لا ينافي
الاخير لكن العادة ثانيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال
العقلي بحصول تكوين الباصرة مؤثرة في نفس الامر واشتبه علينا الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عن مثل
ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره فهنا فانه يحصل الجزم بالشيء مع امكان
خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء
وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا
به وقطعنا اليه ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الجرذ ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه
في حال تامل في نفس الامر معلق الى حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم القطع بالنظر الى ذاته لو فرض وقوعه
بعض في وقت اخر بل الاقرب ان مراد الناقض انه لا يصدق في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند
العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بحسب مجرى العادة وعدم تفطنه
لخوارق العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت
عدم انخراقها في مثل ذلك وان هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو
حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق
في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كان في تلك
الليلة واحرق ليلا كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما يمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود
البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا ان يعلم عليها وقد وقع مثله الله في قريب زماننا كما سمعناه
وانت اذا سالته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يجيب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت الا يمكن ان

عدوك

عدوك المتسلط القوي الظلوم خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند
ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال زمان
السابق بمقارنا ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات وبينها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار
الاستصحاب بتفاوت المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير
زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتمال النقيض في زمان العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال
المذكور بسبب الغفلة مما اقتضاه مقارنة العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق
العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم
التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع التفطن على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد
التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض
في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيخص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض
عند العالم مطلقا بما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم
حقيقة وهل اطلاق العلم عليه بالحقيقة او المجازية والثاني انه جزم ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما
يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع
وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه والذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان
تلك الاصول كانت مقطوعة وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم
الذي يمكن ان تعاصره بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن
دعواه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من حيث الثقة الشاهد الحاضر مما لا يمكن انكاره
قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة
وشيوع التسويح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في
الكتب وعلى تقدير اخذ الاصول المعتمدة ونحوها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة الاخبار المنقولة من المشايخ
منضما الى تلك الاصول مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا
ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا يخفى غاية
البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول
بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه للاحتمالات ايضا
سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعارض بعض الاخبار ببعض وقيل ان التعارض ان كان على حد التواتي

فلا اشكال فی افادة القطع ولكن من این ذلك وانّی الا فی غایة الندرة ولا كلام فیه ولا یحتاج مثله الی معرفة
السند ومنها نقل الثقة العالم الورع فی كتابه الذی الفه لهدایة الناس ولان یكون مرجع الشیعة اصل
رجل او روایته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الروایة واخذ الاحكام بطریق القطع عنهم
وفیه ان الظاهر افادة ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا یحضره الفقیه وفیه اولا كون الصدوق ثقة
ورعا لا یوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانیا ان التالیف من جهة الهدایة والارشاد لا یوجب
كون الروایة قطعیة الصدور وغایتهم ذلك لو لم نقل بحجیة اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سیرة
الائمة وطریقتهم فی تجویزه كما اشرنا الیه فی محله وثالثا انه لا ریب ولا شك فی ثقة اكثر علمائنا المتاخرین
مع انهم كانوا یعملون بالظنون حتی ان مثل الشهید الاول الذی لا یوصف بكیت وكیت كان یجوز العمل
بالشهرة الخالیة عن الخبر ایضا ومع ذلك الف الكتب لهدایة الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام
حال الاصل علی سبیل القطع وكیف من اخذ الحكم عنهم علیهم السلام ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار
او بعض الاحكام فلا یوجب ذلك الاقتصار علی ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن بما عداه وهو
اول الكلام وخامسا ان الاعتماد علی نقل الثقة العارف انما هو معنی الاحتیاج الی علم الرجال فان
ما ذكر لا یتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد یثبت بالضرورة وقد یثبت بالنظر
ودعوی كون علو الترجیح ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بدیهیة ممنوعة وسادسا ان كون الاصل
معتمدا لا یوجب قطعیة جمیع اخباره سیما مع قوله فی اول الفقیه لم اقصد قصد المصنفین فی ایراد جمیع
ما رووا فلا یحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعیاته سلمنا لكنه ذكر القطعی عنده والذی لنا
بانه قطعی فی نفس الامر وایضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فیها وكونه معتمدا عند الصدوق
لا یفید القطع بكونه معتمدا فی نفس الامر وتحقیق كونه معتمدا او غیر معتمد ایضا یعلم من علم الرجال
ومنها ان یكون روایة واحد ممن اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم وفیه اولا ان معرفة هؤلاء لا
یحصل الا بعلم الرجال وثانیا ان هذا الوجه یدل علی عدم قطعیة الاخبار اذ الاجماع علی تصحیح ما یصح عن
هؤلاء یشعر بان غیر هؤلاء لا یحكم بصحة روایتهم ولا ریب ان الاصول التی جعلها المشكك من الاصول
المعتمدة كثیرا ما یكون من غیر هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحیح ما یصح عنهم علی
(ای من اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم)
القطعیة ممنوعة كما ان الصحیح عند المتاخرین لا یدل علی القطعیة وما اشتهر بینهم ان مراد القدماء من الصحیح
هو ما صح انتسابه بالمعصوم فهم ینسبون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر او من جهة كثرة
احتفافه بالقرائن توجب ذلك ثم یفسرون القرائن بما لا یوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب

والسنة

والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغیره ورابعا ان ذلك لیس بالاجماع المصطلح حتی یكون حجة
خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا یفید الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف
فی هؤلاء ایضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدی ابا بصیر المرادی وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة
بن ایوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علی بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمن بن عیسی فاذا
حصل الشك للقدماء فی تعیین هؤلاء فانی لنا بالقطع بالتعیین وخامسا انه لا یجوز روایة كل جمیع رجال
سند من هؤلاء الا ان یكون مراده بیان حال صاحب الاصل وح یرد علیه انه لا یكفی ذلك لنا مع ورود
سایر الابحاث التی قدمناها وغیرها اقول ویظهر من ذلك الجواب عن روایة جماعة نقل الشیخ اتفاق
الطائفة علی العمل بروایتهم كعمار الساباطی واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فیه ان ذلك لا یوجب
القطعیة بل غایته جواز العمل ولو سلم قطعیة الصدور فلا وكیف یحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم روایة
هو عمار ولا یخفی علی المطلع بروایاته ما فیها من الاضطراب والتهافت الكاشفین عن سوء فهمه وقلة حفظه
ومما یشهد به ما رواه عن الصادق ع فی وجوب النوافل الیومیة وما عرض علیه صلوات الله علیه قال
این یوجب انما قلت ان الله یتم الفرایض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان یكون راویه من الذین
قال الامام ع فیهم انهم ثقات مامونون وخذوا عنهم معالم دینكم او هؤلاء امناء الله فی الارض وامثال
ذلك وفیه اولا ان ذلك یوجب الاحتیاج الی علم الرجال ومعرفة حال الرجال انه هل هو منهم ام لا وثانیا
ان ما ورد فی هذا المعنی اخبار احاد لا یوجب العلم بحال هؤلاء بل انما یوجب الظن فكیف یفید ذلك
العلم بقطعیة اخبارهم وثالثا علی تقدیر افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم علیهم السلام لكن وثاقة الرجل وامانته
انما یمنع عن تعمد الكذب ولا یمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا یوجب قطعیة ما یروونه
الامر انه یفید وجوب العمل بفتیاهم واین هو من قطعیة ما یروونه ومنها وجوده فی الفقیه والكافی
واحد كتابی الشیخ لاجتماع شهادتهم علی صحة احادیث كتبهم او علی انها ماخوذة من الاصول المجمع علی صحتها
وذلك لان الصدوق قال فی اول الفقیه انی لا اورد فی هذا الكتاب الا ما افتی به واحكم بصحته وهو
حجة بینی وبین ربی وقال الكلینی فی اول الكافی مخاطبا لمن سأله تصنیفه وقلت انك تحب ان یكون
عندك كتاب كاف یجمع من جمیع فنون علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین ع الی ان قال
وقد یسر الله وله الحمد تالیف ما سألت وارجو ان یكون بحیث توخیت والشیخ قال فی العدة ان ما عملت
به من الاخبار فهو صحیح وفیه انه لا یدل تصحیح هؤلاء الحدیث ان یكون قطعیا كما تری ان المتاخرین ایضا
لا یستلزم تصحیحهم قطعیة الخبر ومن این لك اثبات هذا المعنی الصحیح عندهم فانهم بما ذكرنا

ماذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر مما
يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما
يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول
الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلاحظ
حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من الشيخ ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدق
وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط
وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون الاصل
مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه
من الكذابين او لتخليط الكذابين شيئا او اغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معمولا لاجل الوثوق بصاحبه
او للقرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال الاستقامة وان اعتراه بعده التخليط فالمعتمد في
مقابل [illegible] غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد
قطعي الصدور عنه مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد
بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحايض
والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كما يدل على كونها ظنية عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على
قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده
لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين
وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن العلامة
فلا يصرح بما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين اني تصفحت العدة ولم ار ذلك [illegible] فيها نعم
ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الاحتياج الى
الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول
المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة عليهم السلام وتقريرهم وان
اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم عليهم السلام لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتمييز ما
هو الحق عن غيره ثم اقترح على نفسه بعدم الاحتياج على علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلنا انما
هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى المراجح ولم

يحصل

يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى المراجح ولا ريب ان التفتيش عن حال
الرواة احد اسباب التراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويه من
الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة عليهم السلام او من الضعفاء والمجا
هيل مما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على جوازه
اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها
عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في
الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فنقول يحتاج في تقويتها
الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه
نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان
وملاحظة الرواة من اسبابه فربما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار
المتعارضة او غيرها **الثالث والستين** ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير
السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من
رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك
كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا
بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهوى او العصبية
او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا منصوبا كظاهر
الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا
لا بمثل الكاتب والسيد وابن ادريس وامثالهم انما كانوا يمنعون من العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل
الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشككين ذلك
ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل به
الظن وهو من الاسباب الموجبة له فهي لا ينافي العمل بمطلق الظن فان ما يحصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد
المعصوم وقد يحصل عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يبقى بعد ذلك بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال
لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول
نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية
في حصول الظن وعليه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به

وقد لا يحصل بالاخبار عليه لانه صحيحة ولذلك قد يكتفي في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في
مقابل معارضة المساوي لرفع السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة
المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا للايذية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا
وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو
بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل محمد
بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لا لتلبيس تصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب
يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض في الجميع من
جملة تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب حفظ زادت يظهر تحقيق الحال
فيها مما ذكرناه في بحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل الحال
على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو دكي مقام الهوى و
والحسن القياس ولا استحسان ونحوهما كان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الثالث الثالث وهو
مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد
على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على
مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال
في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قررناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول
الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان
البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض
الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد وكلا نعلم مذهب المعدلين في
ذلك مع ان تعديل غالبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من
قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه شهادة من باب
الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قررناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول
وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعملون
روايتهم من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك
ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور
او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تمييز

امثال

امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والخبر لانهما حقيقتها ليس منوطة بالحس وقد منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس ولا
كفاية محسوس يتيسر اثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها اثباتيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة
اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء
الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا اثباتا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعدد
والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان
شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان مشتملا لاجابات كالحال فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما
تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكثير منهم وكفاية الظن في بواقيهم و
سادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة
احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا مثلا فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل
بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا الظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال
ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه واذا لم يحصل فنتوقف وكذلك
كما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها
انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب
الاصل عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في
روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا بحيث يظن الناظر انه معلق كان
الكليني لم يورد اسناده الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على
ما تقدم من الرواية وكذلك كثيرا يشتبه في الاسناد كلمة عن بالواو فيذكر واو العطف مكان عن
او بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال
ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب
انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط من جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة
هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة
الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته
وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن
ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الاتصاف فهم

كالاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة ومخالفتهم وغير ذلك **الحادي عشر** ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر عزيز موهبي يختص ببعض النفوس القدسية دون بعض فاذا كانت هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا تحصل بالكسب بل لها مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانها ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة القدسية المقررة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون كل من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مخالفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لهما في حقيقة الملكة بل هي فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يخفى عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يابى عنه اكثر الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المختلفة او كثير منها [illegible] بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حيث يستفرغون وسعهم ويحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم بما اقتضى نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا بعد تحقق الفتوى الاخر لمرجع استقامة طبعهم انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت انظارهم انما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائها لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج والتقصير في التفحص فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حاله ويعرض فهمه على افهام مشاهير

العلماء

العلماء بالمسائل الكل المعتبرين عند اهل الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برأيه ومما ذكرنا يظهر حال ما يقال ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة لكن مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض اللوازم للملزوم [illegible] من خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع اوليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكان الواجب المال في بيته اذا طالب منه غريم خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يوجبه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم ومثال الخرافية مقصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل بحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الا في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما حققناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الخاص هل هو مقدمة الامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل للبديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهاته انه بناء في القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على الغواصين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس لهم تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف يحكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط والجواب عنها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله

عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يظهر منه عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار
وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو يخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار
الملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر ومن ذلك تكليف الحائض في الصبح بالصيام مع
تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط
الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيقبح التكليف
واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يطلع عليها احد
المعتبر منها العوام وفيه ان ذلك كلام يرد في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه وانه ذلك
شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم عليهم السلام قرروا الناقلين يستنبطوا منها بعض المسائل ولا حاجة
لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة موهونة ومباني ضعيفة مثل ان
مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان
استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها
ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا عليهم السلام قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو
حلال حتى يعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او
نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات
اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كلي الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين هل يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة
من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالموجود في الخارج الذي لم يعلم
طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك
من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق
عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ما ذا فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي
ملكة يحكم بما يقتضيه من التفريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية آه فقد مر الكلام فيه بعد مستوفى ومنها
ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم عليهم السلام
اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز له ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها
وفيه ان العمل على ما يفهم مما فهم منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما يفهم كل احد بتلك
الملكة ومرادنا هنا ان من يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج اليه لا بد ان يكون له

تلك

تلك الملكة وهو المجتهد وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول
الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في حكمهم الى علاج المعارضة
وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن
السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان
العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الا الاكثرون ولا يعرفون فرديتها فلو وجب الا
بعد النظر والاستدلال عن لازم ولا لازم التكليف بالاطلاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان
ذلك يستلزم عدم تكليف الجميع بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب
انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام
المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو في
المحكم بل المنصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند اخر وهكذا فالتحقيق
ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من
العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولا لاحتمال ارادتها ولم يتمكنوا من التفحص عنها فالجاهل
الغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث
العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد
النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد
الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي
وظن ارادة فرد من الكلي واضح ولا وان يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان
الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل هي بحيث يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك
في دخول الفلس المغشوش في بلد في قول القائل بع بالنقد الغالب في ذلك الكلي لانه لا يتصور تشكيك في كونه نقدا
بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا
قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان رواهما البزنطي
عن الرضا عليه السلام وهما مذكورتان في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يشترط امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها
ان لا يكون جربزيا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناعق بل تابع الحق
بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يجزم به وفي تفصيه ومع ذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر وان

يكون قطعا حاذقا فيتعقل ما ورد عليه من المسائل الى مظانها ومآخذها ويعيد من تلك المآخذ الى تلك
المسائل **ومنها** ان لا يكون متجريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب
والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل رعاية الدين وينوش الشرع
المبين **ومنها** ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال
البعيد من الظواهر لانسه بذلك فان للانس بكل كيفية تأثيرا بينا في اتكال الذهن واضلال الفكر عن
الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم اهل
هذه العلوم مباينة لفهم الفقه من عباراتها بعضهم القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون منشؤه اذا
تم الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه ظني وادلته ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال
فذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال **ومنها** ان لا يكون معجبا
يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الغلبة
واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق وايانك والمكالمة مع مثله واستعف
بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق ورده عن عوج ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه
لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او
لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت
اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة اخرى المنكرة او للعناد والخوف عن
خمود الذكر **ومنها** ان لا يكون مستبدا بالراي في حال فحصه بل في حال كماله ايضا فان الجهل جبلة
الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد
يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى
الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على
مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني يمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى
الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور **الاول**
علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط
اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات
والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما

يتعلق

يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم المعاني والبيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور
في كتب الاصول غالبا وحصوله ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الا بلغية والافصحية
من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب حينئذ في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرف عادة في امثال هذا
الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن
المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين عم فدخليته
واضحة وكذلك اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه مرجوحا عند المجتهد لكن
ذلك نادر في اخبار الفروع **والثاني** بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب
مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه جواز كون اهل الشهر في رؤية غير ما هو اهل بلد اخر وجواز
كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي
في ذلك للفقيه العمل على مقتضى تواتر علمهم لانهم اهل خبرة واخبار الرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه
الاستقبال حيثما يحصل له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا
والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس
ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم بامثال الموضوعات لا بيان الموضوعات بقول القرن يوجب
تسلط على الفسخ في النكاح والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم و
الصنائع او اغلبها لاحتياج اطراف الموضوعات اليها فلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا
فللمشتري الخيار او ان ظهر له العيب فله الخيار او لم يثبت في الامر الفلاني كالارش واما معرفة العيب في
العين والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى **والرابع** بعض مسائل الهندسة مثل ما يحتاج في شكل العروس مثلا
ويظهر الوجه مما تقدم **والخامس** بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطأين والاربعة
المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ونظائره ووجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه بيان الحكم
مثل ان اذا اقر لاحد لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقراره
العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة
هو ما يرتفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو
ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة
مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه **قانون**
يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي

او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا فقيها صدوقا افتى
على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بها وانه مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط على نهج لنا
كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فلعلهم
الوفاق في اعتبارها وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقول الشيخ
رحمه الله في اخبار المتحرزين عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه
علمه بكونه جامع شرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين
وفيه اشكال وقد ذهب العلامة في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
وانما يحصل له هذا الظن بروايته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء او شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم
بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على
تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم
وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه ومع ذلك فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم
في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل القياس بقوله كيف يعلمه عالما
وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة و
الصياغة شيئا وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه
الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما
بلغ طاقتهم وعقولهم اما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتمييز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال
اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس

الكلم

الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيتقوى الاحتمال وان كان
بالنظر الى بادي النظر اشتراط العلم مع الامكان والا فالاكتفاء بالظن مع عدمه ممكن ودقيق النظر يعطي كفاية
الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل ان يقع اشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع
الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وبذلك الجواب عن الاجماع لو
تمسك به بتقريب ان نقول الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا مع العلم بكونه مجتهدا فان
الاجماع انما هو على القدر المشترك ومحل ذلك لا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج
غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد ولكن كل واحد من العلماء في
ذلك البلد بعضهم يعتقد فيه اجتهاده وبعضهم يظنون فيه ولا يتفطنون او يتفطنون لمسألة اعتبار العلم
والعمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا
واما من لم يتفطن المسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء في الحال لا
لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا تعلم ان المراد ما الظن الذي يكتفي به هو
الظن المعتبر بعد الجستجو لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص
فلا يعترض التشنيع الوارد على الاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتقاد على اقبال الناس
واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه ره اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق
العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار او كاشف عن استحقاق المرجوع اليه لكم ره اما
بانه ثبت لهم اذا وصل اليهم خلاف ما افتوه بردوه الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد
فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال او اتفقوا ولكن تفاوتوا
في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى
فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره
فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واليه
اميل واحق وامر عندنا الا ما بين المجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين
الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم
كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا ففيهم باثباته في
امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيههم بما في المجتهد قياس مع الفارق
وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في الحاكم والتحقيق انهم ان ارادوا ان علم

المقلد بظن مجتهد انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك
الحكم كالامارتين في المجتهد عليه فقضيته انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم من الاخر
وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان
قول اعلم المجتهدين الذي في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لقول الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه
وان سلمنا نفي احتمال الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم
واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول
الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط بمعنى ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين
في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى
الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة تساوي الاموات
ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون من اموات اشتق من
المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت خرج بالدليل على عدم
جواز العمل بخبرها بقوله قلت الدليل العقلي اعني انسداد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة
وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص لانه لا يتخلف عن ذلك ما يرتب من اخراج القياس وكالاستحسانات لايقبل لم
او ينبغي تمام الكلام وعلى هذا فلابد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره ويرجح يكون حكم الله الواقعي يجب ظننا
اصدق عالم الحق المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا وجوز العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي
بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان اراد وان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل
الظن بالحكم الواقعي كالتقية الثابتة عن موالحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من
الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة
واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف من الواقع ام لا فلا احتياج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان
ارجح لابد له من متعلق ومن بيان انه رجحته في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه حكم
حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله تعالى في الواقع منا
فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي
والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يعقل رجحان احتمال

ارادة

ارادة الحكم الظاهري عند كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي كما يكون ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع
فلا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيده واشتغال الذمة ايضا
لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه
اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين
الظانتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء
ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو لاجل ارادة
تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض
ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده
من الاسباب مع علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه
احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل
الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض دليل
مختاره ويرجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفته ما وجد من
الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما علم من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة
الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى ويرجح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم المقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل مع انه غير ظاهر منهم وغيرها كثيرة واضحة في نفسها لظهور بطلانها من استنادهم في
دعويهم هذه الى انه اقرب ولكنه وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات
المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد
الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظيره في السلف في ادلة حجية خبر
الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس
الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال
ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل وقد عرفت
الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته للاعلم الاخر او علم عدم مخالفته بل الظاهر
من دعوى الاجماع على متابعة الاعلم محل الاطلاق لا اعلم بل المقلد هذا هو الاعلم اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر
وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فضل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في الاجتهاد والاعلم
ولا يحتاج الى الزيادة التي تكفي في الاورعية وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان

في الفتوى وقيل بتقديم الاوسع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الوسع توجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وبذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه انفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة ومأخذها فاذا نسيهما وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة من بوطة بدليلها ح بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر ولزوم العسر والحرج ووجود احتمال التغير لا ينافي زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل ما يرى في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلديه بذلك ليرجعوا عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي ح بقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب رده مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له ولان الاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيدك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول دفي معناه قوله اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحصل بحكم ابطال التصرف في كذا وهذا الحق او بقول المرأة تزوجي بفلان وكالت تزوجها بنفس لعنه ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها او عدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم في حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة

تتمة للفرق بين الحكم والفتوى

بلغ قبالا

اما يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احد مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك كما واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد مالا في يد حاضر او غايب او صغير ويرفع امره الى الحاكم فحكم له مثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو صحة والدها ويعتقد هي موت ابيها او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس ههنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومنه ما قلته نكاح اصل النزاع بعشر رضعات للاخر بنفسه او بتزخيصه لهما مع عدم تفطن احد منهما بالمسئلة ولا اشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسال والدا الصغيرين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم الوالدان به او ثبت عند الحاكم ايضا ورضيهما بالتزويج ولم يعلما هما ايضا الاصل فانه لا ريب انه هنالك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك فيكون لا اشكال في ان الظ من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وبذلك انتسم حكاية هند والمايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال الايتام للفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير مطلقا حتى فيما لم يتفطن صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا وكان المجتهد كان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال فيشكل الامر الا ان يقال المراد ما لا يخفى هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك يترتب قبول التمهيد بذلك الحكم في الفوائد وكذلك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو كلازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا من مجتهد ولا يثمر الا اذا اصدر بعنوانه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يقتضي خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات موضوعه نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله حكمت بتلك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهو ايضا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة ولا اشكال في صحة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فانه مما لا يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادى به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بجهدهم

قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني والتنعيم بعدم القول بالفصل ونحو ذلك وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد كالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش خروج
عن الحد وكذلك تقييد الحد برفع الخصومة لاشتماله فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم
بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر فاضاره في الوردس وتصريح في المدارك استناده الى عموم ما
دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه وكلانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من
الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اوردوها على عدم جواز نقض الحكم كما ياتي بانه
يتفاوت بالمنية الحسنة للاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بيان بعموم ما ادوردوه في الشرع
ولا اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لا دخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاد
امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الموضوع ام لا وهل تم عدد
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع التنازع ويتضمن
ان الشارع حكم بان حكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال
فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الهلالي الذي يترتب عليه اللزوم
بانتفاء الشرط في اوله الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم
بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم
وحكم باللزوم او عدمه حكم اخر ولا ادخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك
متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم المذكورات
هو ضم فصل الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك
خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما
فتوى ومن الاخر حكم كالحكم بصحة حج النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق
الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه
الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما
وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا راياه كلاهما انه وقع
فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارة الخمر
يجوز استعماله وما لو حكم بان هذا الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعده كما سيجيء بان ذلك مما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا

مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض
وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون
امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام في المحكوم عليهم وبالنسبة
اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية
الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء
الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب اتحاد دعاوي كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه
كتمليك المدعي لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق دفع
الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب
على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم ولا اشكال في نفاذه لا مع دامضائه فهذا ما حال ... الافتاء
والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما
في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات
مما يحصل بين اثنين غالبا فلها جهتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول
فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل
وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع
ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الراي في
في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مخالفين او مقلدين لمجتهدين مخالفين فلنمثل هنا لذلك مثالا بالنكاح الامر
فهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولهذا صور عديدة **الاولى** ان يكونا مقلدين
لمجتهد يرى ان الخيار لها **الثانية** الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة
في الصورتين **الثالثة** ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا
ريب ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه **الرابعة** ان يكون احدهما
مقلد المجتهد والاخر مقلد المجتهد اخر مخالف له او يكونا مجتهدين مختلفين في الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة
كما هو المختار في المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل على حدة او بعد عقد
احدهما ففي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم
لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل او وقف في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين
بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه

المتعين فالحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور
اخر متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او
غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم ان المشهور ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم
اذا تغير اجتهاده وكذا من غيره اذا ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه
يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات ولدعوى
الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق
المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهد والاخر
على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين
وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع
بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي الماضي المستفتي فانه لم يعمل بعد
بالفتوى كان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل اذ لم يظهر بطلان الفتوى من راس وعدم
استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول وان اعتقد الحكم بتقليد مجتهد وكذا بعد العمل
في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد اخر بحيث اخر واما المفتون فمطلقا لجواز عمل كل
مجتهد على ما راه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد رحمه الله تعالى في القواعد بعد العبارة التي نقلناها
عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع الغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين
اما من المفتين فظاهر واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي اخر الاخر ما ذكرنا واما جواز نقض
الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه
ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزم فالاول
مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة
الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه ونحو ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد
البالغة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها او قبل تحقق المخاصمة
والمرافعة بينهما فالعمل على حفظ الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي ويستلزم الاستمرار اما
دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على وضع الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد و
انقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع
قبل العقد ولم يثبت بالشرع في اية ورواية ان تجدد الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المتراضعين بعشر

رضعات

كلام مهم في [illegible] ان ارادوا بجواز نقض الفتوى [illegible]

رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ارواث ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه
في غير موضع الاستثناء وغيرهما مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم
جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه وكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي ارشاد
المستفتين ان يبنوا امر دينهم ودنياهم ومعاشهم ومعادهم على طريقة الشارع الذي جوز رجوع المستفتي
الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه وغيرهما في ان يبنوا امر معاشهم ومعاملاتهم على فتوى
مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فالمقصود الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر
الذي هو من الامور الدائمة فمتى حصل الرخصة لا دامه وكان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام و
عدمه لا ستقراره وكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد
من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير
الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا
يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب مثلا عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس
مما يوجب الاستمرار والدوام فان وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمل فبعد تجدد الراي يحكم بغسل ملاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا
نجاسته فرع خاص وقع في النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام
الفرع باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل
ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى
يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل الانسان لو تفطن ان
هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف
باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت
اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك
ما يجوز نقضه بلا اشكال كما في جواز الوضوء في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف
الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة
بلا ولي وان كان بفتوى المجتهد اذا تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر نقض الحاكم بنفسه او بتزويجه
على انه مما يتبعه الفتوى ويجوز نقضه ويتخير اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر يخالفه بخلاف
ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العارفة المخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك

بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا فكذلك حكم المجتهد الذي نكح امراة جاز نكاحها عنده لنفسه اذا ثم
تغير رايه ورأى هاهنا ما قالوا يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وعليه عدم
التمامية مع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا اليه ثم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلاله بالتأبيد
المتقدم ثم ان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي ولكن يتحقق بترك العمل على
مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو
لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخصي واحد لا يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى
فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم
فلا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امور التزويج والاعمال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق
ان الراي لم يتحد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج او عدم جواز الاجماع فسخ
التزويج الحاصل على المنهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على عدم جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل
فالحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في ابطال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر
عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي فعلها لا
وبنى عليها لنفسها وجهها فهو توهم مع انه دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت ثبوتها في زمان الائمة عليهم السلام
بعيد لا يعتني بها ولو فرض ان نقول بالامكان وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو
سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي
في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم
مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى النفقة وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح
والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز النقض بالراي الثاني
من حين التغير لا ابطال العمل بالراي الاول من راس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس تغير راي حقيقة
في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العين مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة
بعد الحكم بحلية المستلزم لحل الاستدامة فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك لا انفساخ من باب
الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن
على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلايق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون هب امرهم [illegible] ولكن
امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوضح معرفتهم هو ذلك انما هو على العمل

بفتوى

بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري
في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد او وكيله
او مراجعته ولو سلمنا ان بمجرد ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل ولا انه يتعقل الفسخ منا كما ترى
معاملاته ويتولد الاشكال اذ ربما تغير راي مجتهده او يبدله باخر ثم يحصل الفسخ بسبب تغير الراي او التجدد لتصحيح ثانيا
براي اخر ثم فسخه براي اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده [illegible]
اكثر العلماء بل الكلام على ادعاء بعضهم من عدم جواز تقليد الميت فان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا
بد ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد آخر ليمضيه او يفسخه ولكن
الكلام لا يدل على جواز العدول وان المجتهد هو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال
هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اذا اتفق
في بعض اقسام الطلاق بنقل القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد
الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الاول اذا اوقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة
ومرافعة او لا بد ان باشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الطلاق وكالة لزام او باذن منه بالخصوص كما كتب [illegible]
بعد الوقوع لو سلمنا كونهما مطلقا في صيرورتها حكما والحاصل ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا
بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع
بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره كما قلنا
انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل
تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه
وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره ونحو ذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان معنى عدم جواز نقض المجتهد امره هو لزوم ترتيب آثاره عليه وان خالف رايه فيحل للمجتهد الآكل
من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف لرايه بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة
يحكم بكون المال ماله وهكذا ساير التصرفات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها فيما كان في
عصر المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل يندفع العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بخصوص الحال
قلنا لا ينحصر ذلك فيما لم يعلم كونها مطلقة في الجملة فان قيل بعدم المعرفة بخصوصية الطلاق فكاف بحمله على الصحيح قلنا
ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فحمله على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما يتوهم
ان يورد على الاصل المسلم من الحمل من حال المسلمين على الصحة وكل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات

المستعقبة للآثار التي عليها بناء معايش الخلق من المسلمين في كل عصر ومصر ليس بأيديهم في البيع والشراء والقرض
والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على نحو
طبق ما يصح عند ذلك العالم ولا فرق بين حمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون الغالب الاعمال محتملة الوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه فمن الغالب تحصيل احتمال مخالفة ما وقع من
المعاملة للصحة برأي هذا المجتهد الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية
بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة
عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بدون اذن ابيها او في
اذن ابيها او مترضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز نكاحها او النكاح وقع على شرط يبطل
بطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات
والديانات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص
عن ذلك واستحبوا بان يخرج حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد به يحمل فعل على الصحة
هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل مع عدم التفحص
عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل
فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو
الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هي
الصحيح عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه
مستتبعة الى الخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات من جهة الالفاظ في الصيغة ومن
جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على
اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد
العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان
في العدالة ايضا كاشف منها اختلافات معروفة وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما الزوجين ام لا
وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة
الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النحو المعتبر لا
وعلى الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل او وقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون
الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر

عن ذلك

عن ذلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدونهما
وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم
الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل
المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يترتب
على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان حصل المبيع عند المشتري
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا فلا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم تنفيه
العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا لتجدد رأي وتغيره يعني
ان رأيي لزوم ابطال آثار الراي الاول فلا امتناع مع ذلك المجتهد ببيان انه مخترع عند الله وكافة البريات
وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راسه فهو كلام آخر غير تغير الراي فان
من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا
ويجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد
ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الحال
في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين
النجس تقليدا لمن يرى الطهارة باستحالته ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبدله ام لا او انه
مما يعفى لاستمراره كالاواني وجب حتى يرد عليه مما يجوز البيع اذ لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن
النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع
ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق
المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز
نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى فكيف مما ذكرت في نقضها بالفتوى من المفاسد
يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر
ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول
الامر نادر ولا يلزم من المفاسد فيه ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى وابداع نفي
العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صورة الفتوى التي لم يحصل
فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في
اول الامر مثل ان يرتضيا في المسئلة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى

[illegible]

او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او بتبدل رأيه بآخر ونحو ذلك رجوعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض
في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وتحقيق المقام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين
الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور
التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة **الاولى** مخالفة المجتهد لما رآه
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد البالغة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور ثم
بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته فلو كان الآن بحكم حكم
حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة فرع الحكم وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول
ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن
الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح
فلا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس لا لعدم جواز امساكها
فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع الناشر
المثبت لمحرم المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فيجوز
لها التزوج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا
الحمل على الرأي الثاني هو جواز الرجوع بها والنقل اليها وان كان في حبالة الغير لان تجدد رأيه كشف عن
صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجديد والمفسوخ العقد الاول الا بتجدد الرأي ومظنة الحرمة
ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهكذا اذا تجدد رأيه بعد ذلك
وهكذا فيحصل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع
ثم كما اشرنا مما نوقش بان ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع
تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار
لولاه والعسر والحرج فيلزم ذلك في الفتوى ايضا مخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذلك الكلام في المقلد
الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال الوافية ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده
والان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو
الاظهر هنا **الثانية** مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلديه اذا
قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتب الآثار عليها كما اشرنا في تفريع مسائل
الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهدا **الثالثة** مخالفة لما لم يحكم ولم يكن مجتهدا

ولم يعلم

ولم يعلم من حاله انه فعل لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا للفعل على الصحة بل الامر كذلك
ان مات مجتهده ايضا بناء على ما حققناه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
حال الرشد بها فان المسئلة التي قلد فيها في العقود والايقاعات والمعاملات بل الاولى عنوان **الرابعة**
مخالفة الجاهل لما علم انه بني على اصالة الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه مكلفا بوجوب التقليد
او غافلا لا الظهور فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقده
اشكل لكنه مع موافقته لاهل الاجتهاد لمطابقة الاقوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق
في ذلك يظهر مما قدمناه في اوايل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد
ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فلا ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه
باطلا من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية
القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين
المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى لمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه فكذلك الغافل
الجاهل باعتقاده انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يحتج في قطع
خلاف فتواه الحكم ببطلانه في نفس الامر وكذا اذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد
فلا بد من القول باستمرار آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد لمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء
آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا
مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى ذلك العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين
ولا حجة بين مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل
فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقل الجاهل الغافل
مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره من الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان
في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع عدم اخذها من المجتهد وان وافق رأي مجتهد العصر وانت
خبير بانه خلاف المعهود من طرايق السلف والخلف فلو تزاوج الزوجان لمعشر رضعات مثلا مع عدم
معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد ولا الاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكونه ناشرا
ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك ساير المعاملات ويمكن توافق ذلك
لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بلا

التقليد فلم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لان ما تمكر الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء وحمله على الاستصحاب ونفي العسر والحرج عنوعها
ايضا والخامسة ما نقل انه كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل تارك التقليد مسامحة ولا ريب
في لزوم الصحابة على الارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق
احد من الادلة فلا قوال في المسئلة فقيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا
اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف لما هو مظنونه
انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد
المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا
وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه لو فاعلى
ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايا ايضا لانه
لم ياخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثر عليه للعلم والجهل وقصد
الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم
الا مع العلم او الظن بانه حكم الله الواقعي ولو فرض احد [illegible] باحد مع علم بحصول اعشر رضعات بينهما
مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمله خمرا او حكرا وسمع المجتهد الذي رايه موافق
لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه ان
لم ياخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان
كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا
لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في
الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد
او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن السامع فلم يعلم دخول
معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه
دافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب حدوث الظن
فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف
لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل
الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا [illegible]

لرفع الحكم

لرفع الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايا ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة ايضا الاجتهادية
مبتنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم
جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب ومانع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج
الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد
الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف
الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يحصره في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق
من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب بعد عدم ثبوت
التكليف يصحح مقتضى هذا العقد ايضا بما اوضح والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان
كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم
وجواز النقض به فبعنوان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق الا مع العلم
ببطلانه واما اذا اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز
اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعد بمجرد الاطلاع على ان لم يعرف
الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضيا حتى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون
المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا
ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعهما العوارض الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى
هنا ايضا بالحكم **تنبيه** اذا خالف البكر الولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا
لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع
المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق
الولي فيصير العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل عقد البكر ولو صدر عنهما عقدان فتقدم الكلام فيه
والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظ وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين
او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة
لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها
بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز
النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد
الدين قده لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو [illegible]

عبارة الارشاد هكذا ولو حكم بسواء كان ظهر بطلانه نقضه وسواء كان مستند الحاكم حيوة وعمره او اجتهادا او كان الحكم قطعيا او اجتهاديا بالمعرفة والمعارضة حكاه بالمعرفة

الشارع حيث على الحكم وعلته نصا او قطعا او ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فان نرج بنقض اجماعا الظهور خطائه قطعا ومراده منهما ما اشار كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او لغيره او بعده نقضه وبطلانه هو قولك اعنى المخالف للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الراى فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير راى المجتهد ويحصل له الترجيح لراى الاخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول وبجعل بعض صحته ايضا وهو لا يقتضى نقض الامع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان بقوله او ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل مستنده ذلك والقاعدة الى اتز عليه هو مخالفته ما لو وقف لاطلاع على التتبع من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفته رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة ولم يسئل ترتب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحاديث او مقتضى بعض الوجهات المذكورة في الجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الخالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدرك الفرق في رجحان احدهما على الاخر فقد يتعدد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار وبالعكس وكذا مثل لا يلحق به لظهور بطلان الاجتهاد بل يلحق انه نفى رايه ولكن يضر مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابها المعهود مثله عن الامة والاجماع والقياس الجلى وغير ذلك فان مخالفته المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال وينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل ام لا وبحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد ره في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية وقد يكون ظنى المخالفته لا يقتضى وكذا الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا تستلزم البطلان وعلى ما ذكره المحقق الاردبيلي ره يندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراى لا ينقض شئ منهما وهذا هو الذى اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذى قررنا وفيما بعد التغير في موضوع وفيما

لم يناف ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به الفقهاء لانه بل هو عمل بالراى الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذى اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كما تم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر

قانون اذا عمل العامى بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير راى المقلدين انا فانا سيما ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احوال من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من المخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعى او ابى حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعنى غير الملتزم وقد مر الكلام فيه

قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتى بمذهب المجتهد من عند نفسه من دون ان يحكى عنه الحق العدم لانه ليس من اهله وقول بلا علم فان ظاهر الاخبار عن علماء العامة اقوال شتى اظهرها عندهم الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني ومنهم من يجوز مطلقا ونقل بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف

قانون لا يشترط مشافهة المفتى في العمل بقوله بلا خلاف بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبى والائمة عليهم السلام في زمانهم ولزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور بين اصحابنا العدم وعدم الجواز وكذلك صار بنائهم على تقليد الائمة الا ان بعضهم بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحى الا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا جماعة من متاخرى المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله وكلا الاحتجاجات المذكورة لنفى الحجية في كلام الاصحاب

والقائل بالجواز والقدماء الشيعة كلام الشهيد عن كتب الشيخ [illegible]
وكتب الصدوق وغيرها [illegible] كما نقل عن المعروف [illegible]
القول به ايضا [illegible]

كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب المعالم ره وصرحوا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز
التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح
في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت الا جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك
حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام
في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن المجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت
جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد
وغاية اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب وظواهرها واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت
ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن
الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر وهو عدوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا
او تحصلناها بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط العصمة باصطلاح المتأخرين
او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية
انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يحصل من مورد الضعاف
الاجماع شيء ينفعنا فلا مناص من التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار
الاحاد وضبطها وتدوينها او علاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في
الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فهي مر لكونها احادا وان كان حصول
وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم
هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء وكلا في الخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور تعارضات
عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم
بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة
قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس في قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون
في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي
فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء
القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه وذكرنا
هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم اناطة الظن به وحظر طريقة الشرع من جمع
المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فنحن ما ثبت عليه بديهة

حرمته

حرمته فيقع الكلام في العمل بسائر الظنون ويجري عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا
العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرجنا عن التمسك بمقتضى
النص في جواز العمل باخبار الاحاد واذ عينا ان حجيتها ليس من جهة تعيين الشارع بل من حيث انه ظن المجتهد
المعروف من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف اي ما هو مورد الاجماع
والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففي غاية القلة علاوة حرمة القياس
فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون
الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتأمل حتى تعرف الفرق هذا
حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم
عليهم السلام لابان بن تغلب افت الناس وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة
دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي
وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في مثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان
القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ونحو لانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد
ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم
حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل
بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ومن فانما نتكلم
في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتمييزه واما نتكلم فيه في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتمييز العلماء
وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتم ذا الارشاد فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا
في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى
لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع
الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي
والاخباري والحي والمتجزي والمتكلم والنقل وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه التخيير بل يلزمه التخيير اذا لم
يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما
ظهر عنده وترجح في نظره ان خياره هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحجية بمجرد ما يوجب الظن له يكون حكم الله في نفس الامر مع ما قاله
الحي وكذلك الاعلم اذا لم يحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا في المعيار وهو ما حصل به الرجحان فقد يحصل

وقت فالحي وقد يحصل في الميت دون ذلك ويظهر حال تحقيق العلماء المسلم فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر
ومع ذلك لو رجع الى غيرهم من تلك وغيره من مسائل الكلامية ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد
فيها وليس عليه متابعة العلماء ولهم لو ظهر له بعض من العلماء بخلاف ذلك وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهم
فهو مكلف به لانه هو مقتضى تمييزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد
العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من
جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين
احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله لاجل امارات الخارجية
والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب اتباع قول
العالم الذي لا يجوز تقليد الميت مع عدم ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهم باطل والحاصل ان
التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة علماء الاصحاب بالمنع
عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان
متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع
المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فانه هذا ليس من
باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد
لعدم تداوله فيما بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ وقف الكلام فيه
هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الاتية المناسبة لمذهبهم
فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظني لا يقاوم
هذا الظن الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول يمنع حصول الظن باصالة
مع حصول الظن باصل بخصوص المسألة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسألة الاصولية احق
بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف
يحصل الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا
الى تحصيل الظن الحاصل في خصوص تلك المسائل من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت

ومع الاغماض

ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما
هو تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من
اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فيؤل الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة
والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم
الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما افتى به الحي لا الميت فهيهنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما
بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليك بالتزام ترجيح بناء المقلد على ما ادى اليه الظن في الحكم
الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن
الواقع ولان المتبع بحكم مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا محض ما يقتضيه الدليل وفي
مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها
وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر كما ان عمل المجتهد
على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم حجيتها دون
غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها
مع كونها اقوى في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري ولا يشترط الظن بالشيء لو فرض حصوله
بشيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا نفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل به مطلقا لا بشرطانها
هي كذا ان الشارع حيث قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا غير وهذا
مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ذهن وقادة ومزاولة نعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات
المنقولة حتى يقال انها ليست حجة في الاحكام بل هو انسداد باب العلم وانحصار الناس في الظن ولكن اعتمادها على اصالة
حرمة الظن وان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا وسنزيدك توضيحا ونقول
على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان
ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة
ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمال دخوله وان اردنا ان يثبت للقدر المعين ويرتفع الاجمال فلا ريب انه
لا يكون الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن
الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل بسائر الظنون للمقلد الا ظن المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم
ولا متعين اذ اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو
ظن من مجرد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات

المحتاج ترجيع احدهما الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد المجتهد ويحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار احد المذكورات هنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب بجامع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحى معناه انا نظن حرمة العمل بغيرهما ونظن ان حكم الله فى حقنا ترك العمل بغيرهما فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يعقل مع ذلك ان يظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد انى اظن ان النظر الاول فى الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع فى مقابل اصالة الحرمة غير ما علم يقينا جوازه وخصوصا انكره منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص فى الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح فى النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق فى كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك فى نفى حجيتهما بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى حجية الامارات المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله فى نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنى ولم يرجح الظن الاول على الظن الثانى مع ان الثانى فى معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجئ تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا فى الاجماعات المنقولة التى نقلها صاحب المعالم على ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بان رفاعه بتقليد الحى لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجب حرجا مع ان المطلوب العموم ويرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام وذا يحتاج فيها الى طلب ومن قال بجاليتهم لا يحصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلى من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه ثم يجب بحسب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما لا يخفى فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه وعن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم فى المسئلة وتحقيق الحال اليتم فى الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد ح الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل حجية ذلك الاصل

بالبرهان

بالبرهان العقلى فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل باعتبار متابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل جزما فبقى الكلام فى اثبات المطلوب يقتضى غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما ايضا كانا على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن فيبقى لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتقدا بحرمة الظن الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد الميت وكذا الكلام فى سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذى لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن فى الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بجواز تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعى ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كاشف والاجماعات المنقولة فى تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل فى منع تقليد الميت وقد علل ذلك بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء فى الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يحصل ظنه الحاصل بتقليد الميت فى الفروع بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعض القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحى فينحصر الثمرة فى النزاع بين العلماء فى ذلك ولكن الكلام فى وجوب التنبيه عليه من باب الامر بالمعروف والارشاد كما فى المسائل الفرعية وعمدة دليلنا على واما سائر ادلتهم فاقويها ان المظنونات الظنية ليس بينها وبين ما لم يجعلها لزوم عقلى فى لائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب وفيه اولا انا نمنع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة وانما سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة الكثافة نفس الاعراض وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة ومعه ان استصحاب جواز التقليد للمقلد بل حاجوان التقليد وللاتفاق على جواز التقليد للمقلد الذى كان مقلدا فى حيوة المجتهد خلافا للاسترابادى واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد فى حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد لو كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع

على خلافه ثم وقد عرفت انه لا يلايم ما ذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف
الاتفاق عن رأي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها
ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع فلا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم تحقق
الاطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد
اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب
المصنفين وتفاوتهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراى واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر
ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان
كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن
الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة
تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلدي مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه
كلها وكذلك لمن شاركه في العصر القادر على الاخذ منه بالرواية وكانه ره اراد بقوله على اصولنا التعريض
الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس
كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا من ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها
الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معرفة الفاضل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل
العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد
في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد
في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا اه قلنا نختار اولا الاول
قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه
به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه
ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى
ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد
عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية
عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات

ثم يعولون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا اه قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع و
غايته الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في
الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره
فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بانه على العمل بالظن لا بمحض التعبد في تقليد المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا لان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل
لانه يحسب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون
له انه حكم الله في حقه فاسد اذ الادلة على التابعية هو لا يتلقى بما اراد الله منه في كل واقعة وقد ثبت على هذا
المعنى من النظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علم امه او ابوه هو نفس حكم الله
في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يترقى على هذا الحال ويتحول ليعلم بعلم اخر اعلم من الاول
الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم نرع انه جازم بانه حكم الله فلا نصغي الى قولك بانه غير ظان فاذا آل
الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت
وسواء الحصر نفسه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين
تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد و
لذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال
الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد الحي لم الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه
مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين الحي كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو
اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا
فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ بقوله فان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين
الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد
الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احوط من الامور المتساوية
نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن
كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل فوق كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا او في واحد من
المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي
الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة والظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير
البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل

بالوازم ولا فراد الحقيقة حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج
اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب
منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف
الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون
الاختلاف ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات
المامور بها بينها فان الترجيح انما يحصل من راى المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق
بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر
وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تنبيه** اختلفوا
في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر ورتبوا على عدم
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى
ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة ومما يستدل به من قوله ع لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصد لعدم استلزام كون طائفة
على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع
والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك
منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس
الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من
العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة
ببلوغها اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص اذ من المعلوم انه لم يصل كل حكم
الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة منه وكذلك
الحال في الائمة ع بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدارهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذلك
لم يجر العادة بان يحفظ الحاضرون عندهم جميع ما يلقونه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون
عنهم بما يفهمونه ويقدرون على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى
المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرت العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا
فعلى القول بجواز تقليد الميتين ربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على دراسة
من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا

ويبتني على القائلين بجواز تقليد الميت منع

فمقتضى

فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعرف والشاهد به العيان هو العمل بما علم
من الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة
من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام
في كل زمان اما بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم عليه الحجة بما
حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في
المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يسكنون
به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس
بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر
ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لتمكن الكل عن ذلك
والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالشان في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط
غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمكرر ومن
ذلك يظهر الجواب عما قيل انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم
فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا
من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان
الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين
ممنوع اذ ان قصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من
دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان
يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تمييزهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر
لا يعرفونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف
المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما قيل ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي
لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا
اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة
والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم الاحتياج
في آن من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد عنه يوجب التعطل عند
نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد

الجمع عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل والترجيح

قانون تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العموم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى تخصيص اطلاع احدهما على اصل الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتصور ورود الاجماع وكذلك الخبران القطعيان نعم وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن مع حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التناقض المتقدم الا ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقد يحتج لهذه القاعدة في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح ولا افقد المرجح لاصل احدهما فتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فح لو عمل باحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين حجة ودليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية ثبتت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم ودليل على حقيقته وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما دل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم

هذا

هذا ومرادهم من الجمع ان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والمقامية وتحصيل ما هو المجهول لنا قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العادي فانها وجبت لامر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التامل في القرينة انها اذا دلت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع صريح خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت تالي القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون لكن قالوا ان الحجية في دلالة المفسر لا اثر بقوله ثم يعني في القرآن خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام بمعنى التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل هما يوجب هجر الدليل الشرعي رأسا ولا اخفى بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتنافيين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الوارد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل عليه خفي علينا كما في صلوة العادي وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا دليل عليه بل خلافه المستفاد من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الاعدل والاعلم وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع سيما اذا امكن بالمعنى الذي ذكروه بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدها ولم يذكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بملاحظة المرجحات اولا وتقديم الراجح ثم يتكلم المخالف بتاويله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب والاستبصار من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في

اخبار الائمة عم واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا
كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت
بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع
بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض
بين الادلة الفقهية فان وجد بينها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او
مركب او نحو ذلك توجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالادلة الحقيقية
او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم توجب طرح الاقوى
واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما
واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا او لغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن
ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله
الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح اصل المذكور من قبيل الوفاق وان ارادوا الاولوية في غير ذلك ايضا من وجوب تعاطي التاويل في
احد الدليلين واخراجه عن الظاهر كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان مجرد كون احد
الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات
ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع
رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل
وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال الاول
فتدبر وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته
على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا
العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك
في ان الاول اولى واعترض العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر
فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا
من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر لان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية

ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر مما في هذا النظر ما قررنا وتحقيق المعارضة ان العمل
بالدليلين ح خروج عن كلام الشارع رأسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك المجوز ف
بحيث يكون مفهوما لاهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا منافاة في
ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه وخصوصا مع ملاحظة ما ورد من
الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين
الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين المتنافيتين على ملك زيد وعمرو بيدهما
ثابتة عليه او على السواء او لم تكن لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح لعدم ملاحظة الترجيح في البينتين
وانقسامهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة
الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج كما هي فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول
اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط
والتحالف فينتصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور
لكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما
يدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد كالقصر المسلم فيما ثبت اليدان
عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد
على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالتراكم اذ هو مقتضى توارد اليدين على وجه الصحة
والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا
بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظ ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم
وخصوص من وجه وطلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى من العكس
وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله عم صلوة في مسجدي هذا
تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله
عم افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح
الثاني بان حكمة اتخاذ البيت من المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل
مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عدا مع اشتراك الكل
في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن ان يرجح الاول بمعنى
صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة

المحمول على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال للدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل اخص بعمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة فريضة والامر الخارجي هو عدم من احتمة الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على انه ارادته منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما على البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره صاحب المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا المحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعلى هذا الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فرعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فيما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه برفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا ترجيح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنا ما ذكرنا ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المكروه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان ما ادعى من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يقال ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا لذلك وبالجملة ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض ح لا انا نقول او لانا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما

واردا مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستعمال نعم لا نضايق من تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى التحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فنقول انه يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر المعنى الصحيح والمراد الاوفق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقة يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الذي فيهما هل هو واقعي او هو كائن في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فنحن هنا ندفع عنك ما سواه مما يتعاور الغافلون العادلون عن التحقيق ثم ان التعادل بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فورد الامر بوجوب غسلهم والصلوة عليهم وجوبها او المشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم ثم لو كان بعض المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما لاعتضاده وان تعادلا ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع

قانون تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف نحو جهة برك على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة والتقى والصدق بحكمين متنافيين والعلم بهما ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة بكونهما متساويين دال احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كما في المثال الثاني او بالعكس كما في المثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بشيء منهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما عن الحكيم ولا باحدهما معينا منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا باحدهما لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هي واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما والرجوع الى الاصل ولا يحصل العبث اذا لم يثبت من المدارك انحصار التكليف فيهما وان ثبت

فنختار الثالث الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا وهو
مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعدالة مع تخالفهما في الاباحة والحظر فيما اشتبه
تقليد كلا المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مختار في العمل باي الامارتين
شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لئلا ينافي
مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة واخرى في
اخرى قولان لا اقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي
اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون**
الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو
المناسب للتعارض والتعادل الذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان
للمجتهد لكن الترجيح قد يستعمل بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى في العمل
بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كالامر فيحتاج الى مرجح التقديم جزما
عن التحكم فذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب
الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها
قبالا التعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل
المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدا الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ
المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ الترجيح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح
الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم الاعتراض عليه وجيه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل
المجتهد ايضا واهل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد
من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح
المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات والتالي بط فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليا لان
المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات تتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام
بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى الحكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من
جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام من

كون

احتمال الامارتين

فيهما ايضا فلا تغفل كما اشتبه الامر على البعض
لفظ الترجيح بالاول [illegible]
الا ما كان من حيث الاشتقاق [illegible]

كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينافي ثبوت
عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا
يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعدد حال كل طبقة وان تساويا في ساير الصفات فانه حالا
حاجة اليه هيهنا ثم اما الترجيح من جهة السند ففي وجوه **الاول** كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة ونحو
ها وانه اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر
فافادة اليقين **الثاني** قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان
تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاقل وهو علو فيحصل وعارضه العلامة في النهاية بالفرق
والفقه فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للاخر وكان الفاصلة
بين الموصلة والامام الجوري مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه
اتحاد ادراك كل منهما من روى عنه وشاع روايته عنه فلا وجه له **الثالث** رجحان راوي احدهما على الاخر من
حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع وكذا يخفى وجه الترجيح
لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارده ومناسبة حال الورود وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما
يتفاوت به فهم الخطاب لعلم المحدث وكذلك ساير الصفات المذكورة توجب الظن بالصدق ويظهر
التفاوت ويحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل
المجتهدين كما انا جعلنا هذا من باب الامارة المقبلة كما عرفت المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك
تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر واعدل واخير مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية
القضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج ميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على
رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما صاحب الواقعة بخلاف الاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح
باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن
فهو ايضا من وجوه **الاول** تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف فمعرفة المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان اللفظ اولى
ابعد من الزلل مطلقا **الثاني** يقدم المقروء على الشيخ على المقروء عليه **الثالث** يقدم المؤكد بالدلالة على
غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة قوى مثل تأكيد الحكم
بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص ومثل
ما كان احدهما مستقلا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او اخفى

مباشرا للقضية بمقصود دون الاخر
وكذلك كون احدهما صاحبها

بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر
بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له
من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام
للنصوصية او الظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على
الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما فمن هنالك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة
تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام فيخص
لا مرية في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما مخصصا والاخر غير مخصص او
كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر **الرابع** الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما
يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم عليهم السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق
والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة
والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من
اقويها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة
ولم يتفاوت كلامهم في الفضل تفاوتا مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم ويمكن
الاخر على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية ففي وجوه **الاول** اعتضاد احدهما
بدليل اخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الاخر فاذا
اعتضد كل منهما بدليل **الثاني** اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقربين العهد بعصرهم عليهم السلام لان الاشتهار
تمكنهم من معرفة حال الاخبار انتهى من المتاخرين ويدفع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر
موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات
يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وتحرزهم
مع ذلك عن مخالفتهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما
كان اجماع القدماء على حديث لاجل شيوع التقية الباعثة على اختفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك وربما
ظهر الحال بعد ما للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتنابهم لاجل قرينة خفيت على المتاخرين
فلا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع المقامات والشهرة كالاجماع

ينقسم

بلغ قبالا

ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات
بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين
الثالث موافقة الاصل ومخالفته ويقال الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه
تحمل كلام الشارع على التاسيس اولى من التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني
ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته دفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فلو قدم في محله ولو
عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون
تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل مما توقف حصولها على الاجماع و
هذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف
المقرر فانه يحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف
المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك انما يقتضي تقديم المقرر وان
قل دوما مناطا ظنيا كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح
هو العقل والنقل معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه
التاريخ من كلام الرسول صلى الله عليه وآله فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه ولا مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كالكلام في اخبار الائمة
عليهم السلام فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين
منهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل الاصلي فيكون ارجح في النظر سواء علم
التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك
الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك
ان جعلنا مخالفة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يباشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون
في المسائل جدا وكان التقية مختلفة فلا بد من ملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد
نقل عن تواريخ العامة ان عمل اهل الكوفة في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري
ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى
الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في
الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى كلام نفس الرواية
على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة بحال الراوي والمروي عنه وغيره ذلك لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على

[illegible]

اي يحتمل يكون وكلا يعود كفاية بمجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال الآخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب
الظن بالصحة كثيرة يترجح اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان
يتحرى ويتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه
على غيره بتنويع السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان هيهنا مرجحات كثيرة
لم يذكرها العلماء مع انه في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان يتفطن له لئلا يبادر الى التصحيح او التضعيف
وقد ذكر العلامة المجلسي قدس الله روحه كلاما في اربعينه لا بأس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث
الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن حفص
وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه **الاول**
ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعلو شرفه وفضله
الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة في رواية
كتبه ويعتمد لما اكتفى به في كثير من الاخبار **الثالث** ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير
وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة
عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا
فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك
فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه
ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف (شايع) نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها
القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا
الاخيار ولنذكر هيهنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند **الاول**
انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيرهما من اصحاب الكتب
المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه
فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل **الثاني** انك ترى الكليني
والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا
الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او بضم سند او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد
صحاحا في غيرها يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم
بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم **الثالث** انك ترى الصدوق ره مع كونه متأخرا عن

الكليني

الكليني اخذ الاخبار في الفقيه من الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد
صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار (الفقيه) متضمنا للصحاح اكثر من
سائر الكتب والعجب ممن تأخر عنه كيف لم يتفطن لذلك لكثير الفائدة وقدح في الكتاب فظنا انهم كانوا يأخذون
الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة **الرابع** انك ترى الشيخ ره اذا اضطر
في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في
صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع ان في الرجال الضعيفة جماعة ممن يقعون
في اوائل الاسانيد **الخامس** انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة
لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار
والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا **السادس** ان الشيخ قدس الله روحه فعل
مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب
الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب
والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ
في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف
السابع ان الشيخ ره ذكر في التهذيب والفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن
سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد
الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل
صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا
من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار علمت ان ما تركنا اكثر مما
اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ولست تعسفات المتعصبين وتاويلات المتكلفين لا الظن توقف في
حقية هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير و
الصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان هيهنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا عليهم السلام في علاج التعارض
بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلثين ويقرب اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في انفسها وفي كثير منها ما حكم
بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها انه مستريبة ايضا بل في كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف

وفي بعضها انه نسبه

وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي
طائفة منها التخيير لكل من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف اولا حتى يلقى من يخبره
وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال
فكيف تصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان
كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما
عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في
ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد
رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه
الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك
ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما
اخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا
عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق
فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال
عليه السلام اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله

انتهى

انتهى كلام العوالي وانت خبير بان العمل على جميع الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار
صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على
الكتاب ولم يعتبر شيئ اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك
من التناقضات وقد تصدى بعضهم الجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل
بذكرها وذكره فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الاحاد وقد مر ان حجية اخبار
الاحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به الظن ومن جهة
انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول ان كان الدليل
على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويترجح صحته او موافقتها
للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة من وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار
الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض ولو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه
مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما كان وافق المشهور
في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد
طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقته لدليل
العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا
على ظننا هذا بان نقدم ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في جزئي المسئلة الفقهية لتفصيل الامور وجعلنا
في المسئلة الاصولية وترجيح ما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا
الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة
الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة تخمين نرى تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الا
ان الاول خاص والثاني عام بمعنى ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر
الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد على خلافه ولا يتحقق لنا قول المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج التعارض
وملاحظة الاخبار الواردة فيه وبعد ملاحظتها والتامل فيها ورجح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصل
الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول
التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار دفعة كلي متقدم على التامل في المسئلة الفقهية المستفيضة لذلك ولا يبالي بحصول
الظن في المسئلة الاصولية عند حصوله في المسئلة الفقهية وبالعكس اما لو ثبت ان الاثبت في الاصول رجحان

الاستصحاب والعمل به بل وربما استدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من
جهة اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في
المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم الجمود
بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث
هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على
خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتعارضين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية
من حيث هي ومن حيث انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما
وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار وافقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية و
التامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلاف ذلك وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران
المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران متعارضان فقد يكون
من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق
الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية
بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب
كيف يحصل الظن باصل طرف المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يحصل الظن باصل طرف
المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد يتم فيه بعض منه الظاهر على الاصل
وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين يحصل مع ان ظن المجتهد في الاصول
العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب
الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما يجيئه من الاخبار العلاجية
هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره
من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى
من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا لا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم
الخبر العلاجي الخاص تقديرا وتعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية لم يوجب لرجحانها
في نفس الامر وموجب ذلك لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا فالا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون
عملا على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل
بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو اعتبر الترجيح في الاخبار العلاجية

على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن لا
لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي انما هو الظن فيما
نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم
تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيص بالقطعي فضلا عن
الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية
التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية
هذا الظن وقلنا بان العمل باحدى الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس
الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لما اقتضاه ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض
فخصص به ويلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا من الخبر العلاجي مع ولا يمكننا الحكم
بان الخبر الدال على تقديم ما وافق الكتاب مثلا مظنون الصدق وما هو المعول في علاج التعارض
بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد
في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب
بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة
خوف وتقية وغيرهما فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه
يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات
لا سيما اذا المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظاهر والحاصل انا نقول كما يحصل للمجتهد
الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقية احد المتعارضين من
اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قررناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد فلا يلزم ترجيح المرجوح
ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى سندا بحسب
السند والدلالة وغيرهما من غيره خلافه ام لا واما اذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان
وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل
لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها مما يدل على حجيتها في الجملة فان حجية
تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون بتلك الادلة الاخر لوضوح انه لا يتحقق انها لا تدل على حجية مطلق
المتعارضات لا سيما العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتبرت في
الترجيح على بعض تلك الاخبار محكما لانه خبر واحد ثبتت حجيته ثم مع شمول الدليل لذلك فلزوم الترجيح من غير

فيه ما فيه اذ الاخبار العلاجية ايضا مما ثبت حجيتها بالادلة ... يلزم الترجيح من غير مرجح ثم بعد تسليم ان ...

مرجح غيره انه قد يستلزم الورود كما لا يخفى وان اعتبرت محض مرجح خارجي فهو ليس الا الظن المجتهد
لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت
في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا بمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام
عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاجتهاد القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة
الدالة على ان العمل باخبار الاحاد ظنية وما توهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا الاستعلام
الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفساده فالحق نقول مقتضى
تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه وذكر اقتصار الامام عم في بعضها ببعض من الوجوه انما هو مع
فرض التساوي في ساير وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام
عليهم وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعا اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة جمعوا جهدهم
دين الله وكتابه فرقت اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع اشتبه
الدين المبين وضيع طريقة المبطلين فنظر الامام عم في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة
كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة
عليهم وكانوا عليهم يتقونهم وربما يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية نصحهم في العرض على فتاوى
العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثر الكذابة والقالة
واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحابنا لا تزر فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه
والاعدل والاورع من جهة ذلك التميز وذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون
البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين
مفروضتي التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب
فيهما انهما من العوام المقلدين فحكمه ما اولا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم
وامره بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجتماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال
حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه احق باصابة الواقع لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه و
موافقة العامة ومخالفتهم وموافق الاحتياط وخلافه وفاقا للشر فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع ظهوره
يكفي عن الفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يعتني بالشاذ النادر او بما خالف
كتاب الله مثلا او كليهما ايضا فانت تعمل بما ترجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة في حكمه ثم
عليه صرح بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامر بما بعده

وذلك ايضا

وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك للاعتماد على متابعة
المشهور عن التفحص عن حال الحكم لا انه وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث
لا يرتجى لمتأمل ان يتعلق بها ولمجالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية هل يشترط اجتماعها في الراوي فلا
يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل غاية ما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم
والمقصد في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية من العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب
وان لم يكن مذهب السلطان موافقا لاهل السنة كما ذكروه في مسألة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من
جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على نجاسته ومثل الاشكال الحاصل في معرفة
التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال الحاصل في معرفة
الكتاب ومعرفة ان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليه لما اتفقوا على المخالف فيها
فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وتخصيصه به خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار مع
ذلك كثرة الاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن معارضة الاخبار معها ليس الا اقل قليل الا ان يناسب ما ورد في تلك
الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الوقوف عليه في الاحكام المختلفة بما هو المراد من الايات على اصل
البراءة والاباحة فهو مما يمكن فرض عمها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات
بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون
بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها مع ما
من بطلان القول بوجوب الاحتياط والارجاء بالحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها
في دال الامر المستلزم لترجيح المرجوح لا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسألة
الاصولية لا تثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية
مطلقا هو كونها ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا يمكن كون ما ذكر في تلك الاخبار من
الوجوه المنحصرة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وما الترتيب المذكور في بعضها فالمعتبر هو ما يترجح في
نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي
ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات
المختلفة ثم بما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض اعتمادا

الوارد في العلاج م

معصب ان ذلك لجمع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده تكو على ما فرغ عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكان الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم به اوالسنة
المذكور في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي
فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره وما يدل على
ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من مولانا صدر البهرة
الاخباريين المتأخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها اقول
ومن تأمل فيها وفي قول الصادق ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل
هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومع وجوب الترجيح مستدلا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع
او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو اصل الامر
بعنوان التخيير والتساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق ع
معارض بقوله ع عليكم بكثرة خطباء الكذابة والقائلين ان الملاعين دسوا في كتب اصحاب ابي وقول امير المؤمنين ع
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح
والاختلالات والمنافرات بين الرواة واجادهم وكتبهم وتلف بعضها بما ادى الى لزوم التفحص والتنقير والانتخاب
وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل
بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم
من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سوغ حصول حديثين يجوز العمل بهما لولا
التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم
ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت
بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين علم بان حديث
التخيير في اخبار الائمة للمعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة
الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح ولكنا نجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا نحمل هذا
على ما بعد العجز عن الترجيح فان وجب ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون
مرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول فلنا ان نقول العمل بوجوب
الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وهذا لا شبهة في وجوب العمل كالاخبار الدالة على العقل

وقد بينا

وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره وفي بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة
عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتأخريهم التخيير وقيل
بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز
الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها وتأديته المقصود ومن ما حكم فيها بالتخيير الا وهو ما حكم به بعد العجز
عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد الخبر يعد الى التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص بحيث
يندفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاما حمل المطلق على المقيد فقضيته الجمع التخيير
بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار
واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما
حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال
ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصل الكل
لا تجزم باحد المطلوبين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب
وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمرافعات كما في رواية ابن حنظلة وكان
لاجل ان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر
منها والحاصل انه حجج جمع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية
التي يتمكن بها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك
الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر
في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود
الشرع والتكاليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش
وانه يخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان
وجود المرجح لما عنى غيره وتوجه علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احدى
الامارتين لا الاصل اليه انه خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا
ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف باحد الوجهين منهما وكيف كان فالحق
هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين اثنين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويجعلان ناسخا ومنسوخا ان لم يكن ذلك
لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النحو الذي بيناه في مبحث الجمع فالمتقدم منسوخ والمتأخر

ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل الترجيح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بالاخر فالحكم
التخيير وهكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان نص الكتاب محتملا لاحتمال التقية يمكن تقديم الكتاب
ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهي
ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما ان
غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد
والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل مع فرض التساوي
فكيف الحكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وقد اشرنا الى امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما ما فيه
العامة ... مع الجهل الى المرجحات الخارجة واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل
الثابت فيهما وما خرج فرجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب به يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام
الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل وبدليل
اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان العمل بهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما
التعارض بين الاصل والظاهر فلهم فيه خلاف الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا
وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن
كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر
وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول
اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة ما ادعاه وقبول قول الطهارة ما في يد بعض العوام الغير المتحرزين عن النجاسة او بالعكس ومثل الاحتياط بتيقن
الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر والاحتياط بنقض الطهر ومن امثلة الثاني الاصل في شهر رمضان مع الشك
في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة المغلوبة الى ما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة
او الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عموم امكان
تحصيل العلم وتزوج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة
وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره ره تأمل لان الحكم بالوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة
الشرعية وامضاء الاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما استفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا فهو
ظاهر بل الظاهر ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما تقدم في الكل على الاصل في الشريعة غير محصور ومنها ما ذكرنا وان
كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان عامة المذكورات مما ثبت على الاول

بالخصوص في الموارد وتقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كمسالة الحمام
وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فحصر الثمرة فيما اختلف الطرفان عن دليل خارجي وتقديم التفصيل في محله لا وجه
والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فما حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان
من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه كما
حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف مسائل الشريعة ثم ان المرجحات لكثرة الادلة المتعارضة قد تتركب
وتختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا
في ميزان المحاسبة على السيئات ولقننا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعفا وعفا عنا من الخطيئات الخطيئات وكتب
ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات واقالنا الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين
والمؤمنات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس
والادناس افضل الصلوات ٥ صورة خط المصنف دام ظله العالي وقد فرغ مؤلفه الفقير
الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة ١٢٠٥
الف ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين ٥٥٥

المخصوص

في كتاب جعفر بن محمد الدوريستي باسناده للحفص بن غياث النخعي قال سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول اذا اراد احدكم
ان لا يسأل ربه شيئا الا اعطاه فلييأس من الناس كلهم ولا يكون له رجاء الا عند الله عز وجل فاذا علم الله تعالى ذلك
من قلبه لم يسأله شيئا الا اعطاه عن [illegible] رفعه الى جعفر عليه السلام قال قلت سمي النبي الامي صلى الله عليه وآله
لانه نسب الى مكة وذلك من قول الله عز وجل لتنذر ام القرى ومن حولها فام القرى مكة فقيل امي لذلك في بصائر الدرجات
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الكروبيين قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد
منهم على اهل الارض لكفاهم ثم قال ان موسى لما سأل ربه ما سأل امر واحدا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا

